Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis

neu untersucht von

Alphons Victor Müller

Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Class 92 Book L97mu
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

Luthers Werdegang

bis zum Turmerlebnis

neu untersucht

von

Alphons Victor Müller

Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha 1920

92
L97mu

70178

UNION THEOL. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Gesetzliche Schutzformel
gegen Nachdruck und Übersetzung in den Vereinigten Staaten:
Copyright 1920 by Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechtes, vorbehalten

Engelbert Mühlbacher

Meinem Lehrer am Historischen Institut in Wien

IN MEMORIAM

Vorwort

Diese Schrift will dem Leser die ersten zehn Jahre (1505—1514) aus dem Klosterleben Luthers wissenschaftlich erklären und näherbringen, damit er alsdann den „Umschwung" Luthers besser begreife. Luther als junger Mönch, als Theologiestudent und angehender Theologielehrer, sein innerer und äußerer Werdegang bis zum kritischen Wendepunkte in seiner Lehre sollen Gegenstand dieser Untersuchung sein.

Das Thema ist zwar wiederholt behandelt worden, aber leider nicht mit der erforderlichen Sachkenntnis, sei es auf dem Gebiete der Scholastik, sei es auf demjenigen des Monachismus und der katholischen Psyche.

Da der Verfasser denselben Bildungsgang als Mönch und Theologe durchlaufen hat wie Luther, und zwar in einem Orden, dessen Konstitutionen und Observanzen die allergrößte Ähnlichkeit mit denjenigen von Luthers Orden haben, glaubt er nicht nur auf Grund seiner vieljährigen Beschäftigung mit der Scholastik, sondern auch auf Grund seiner persönlichen Erfahrungen und Erlebnisse diese Entwicklungsperiode Luthers in einem ganz neuen Lichte darstellen und dazu noch auf eine Reihe von bisher unbekannten Einzelheiten zum ersten Male hinweisen zu können.

Direkt wurde die Schrift veranlaßt durch Otto Scheels Martin Luther (Tübingen I. 1916, II. 1917). Diese direkte Veranlassung bedingt den Aufbau der Arbeit. Bei jeder

Frage war es nämlich notwendig, zuerst gewisse Irrtümer zu zerstören, d. h. morsches Gebäude einzureißen und den Schutt zu entfernen, bevor mit dem Neuaufbau begonnen werden konnte. Wäre dieses Vorgehen nicht befolgt worden, hätten sich allzuviele Irrtümer weiter erhalten können.

Den Bibliotheksverwaltungen von München, Zürich, Freiburg i. Schw. und ganz besonders von Bern spreche ich hiermit meinen Dank aus für ihre Unterstützung.

Rom, 23. November 1919.

Der Verfasser

Inhaltsverzeichnis

Seite

Erstes Kapitel: Klostereintritt. Beweggründe und Umstände 1
Ein Gewitterschrecken preßt Luther das Gelübde ab Mönch zu werden S. 1. — Dieses Gelübde war gültig und band ihn S. 4. — Deliberatio war vorhanden S. 6. — Nur der Papst hätte ihn davon entbinden können S. 8. — Tetzels diesbezügliche Bullenfälschung S. 9. — Stellung des Vaters und vorgebliche Rolle eines Gespenstes beim Klostereintritt S. 10. — Tag des Klostereintrittes und Beginn des Probejahres S. 13. — Einkleidung Luthers, Seine weiße und weißschwarze Ordenstracht, diesbezüglicher Irrtum unserer größten modernen Künstler S. 19.

Zweites Kapitel: Der Novize 21
Unterschied zwischen Regel und Konstitutionen S. 21. — Staupitzkonstitutionen, Ordensverfassung, Ordensobservanzen, Unterschied zwischen den neuen und alten Konstitutionen S. 22. — Strengheiten des Ordens, Wachen S. 27, Fasten S. 30, Frieren und Handarbeit S. 32, Beten S. 34, Gewissenschärfung und Beichte S. 35. — Novitiatsdauer. Luther legt bereits um Weihnachten herum Profeß ab S. 37.

Drittes Kapitel: Der Profeßkleriker und Theologiestudent 40
Niedere und höhere Weihen Luthers, Rolle von Staupitz, Irrtümer Scheels S. 40. — Rolle des Generalvikars Staupitz bei der promotio ad studia. Schwere Irrtümer Scheels S. 42. — Studienkurs im Augustinerorden. Studia Generalia et Particularia. Regentes, Lectores et Cursores S. 50. — Staupitz bestimmt Luther zum Universitätskursus bereits Januar 1506 S. 53. — Studiengang an der Universität: Bibelbakkalar S. 54, Sentenzenbakkalar S. 55. — Romreise, Abfall zu Staupitz S. 58. — Allgemeine Charakteristik dieses Theologiestudiums, Lehrer Luthers, Luther und die Summa des h. Thomas? S. 60.

Viertes Kapitel: Der Skrupulant und seine Tröster . . 66
Wesen und Ursachen der Skrupel S. 66. — Beweise für die frühe Skrupulosität Luthers S. 67. — Arten dieser Skrupulosität S. 72. — Hauptskrupel Luthers S. 75. — Die drei Tröster:

Seite

Gerson, Wilhelm von Paris und Bernhard. Ihre Trostgründe und ihre theologische Beeinflussung Luthers S. 76. — Bedeutung der Skrupel Luthers für seine theologische Entwicklung S. 86.

Fünftes Kapitel: Der angehende Theologe 89

Irrtümer Scheels bezüglich der Prädestination und ihrer Gründe, der Wirksamkeit der Gnade, der Kräfte des freien Willens im Heilswerke S. 89. — Scheels Irrtümer bezüglich des meritum ex condigno und der merita propria besonders in den „Anselmianischen Fragen" S. 94. — Der Gipfel der Konfusion oder Scheels Auffassung der mittelalterlichen „Infusionstheorie" S. 98. — Die „Sautheologie" des Mittelalters S. 100. — Die Theologie des Sentenzenbakkalars Luther und ihre Absage an den Naturalismus und Okkamismus in der Theologie S. 103. — Einfluß Anselmens auf Luther S. 114.

Sechstes Kapitel: Das Turmerlebnis 118

Direkte und indirekte Quellen über das Erlebnis S. 118. — Wortlaut der einzigen direkten Quelle und Erklärung ihres Sinnes S. 119. — Wesen der neuen Erkenntnis S. 125. — Zeitpunkt ihrer Auffindung S. 128. — Abschluß des Rechtfertigungs- und Bußbegriffes S. 130. — Haltlosigkeit der Scheelschen Hauptthese, daß Luther am „Infusionsbegriff" gescheitert sei. Diese These beruht auf einem einzigen, unechten und dazu noch falsch verstandenen Texte S. 132.

Schlußwort 139

Verzeichnis der oft benutzten Literatur

Codex lat. Monac. 8573	Abschrift der Staupitzkonstitutionen.
Codex lat. Monac. 8305	Alte Konstitutionen der Augustiner.
WA.	Weimarer Lutherausgabe.
EA.	Erlanger Lutherausgabe.
CL.	Bonner Lutherausgabe, herausgegeben von Clemen.
W. F. St.	Wittenberger Universitäts- und Fakultäts-Statuten vom Jahre 1508, herausgegeben von Muther. Halle 1867.
A. U. E.	Akten der Universität Erfurt in Geschichtsquellen der Provinz Sachsen VIII. 1. 2. 3.
Ti.	Tischreden Luthers. Weimarer Ausgabe I—IV.
Disputationen Luthers	ed. Drews. Göttingen 1885.
Enders	Luthers Briefwechsel. Frankfurt a. M. 1884 ff.
Ficker	Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, herausgegeben von J. Ficker: Bd. 1. Luthers Vorlesung über den Römerbrief 2. Teil: Scholien

---

Anselmi	Opera ed. Migne: Patrologie Latina, Bd. 158.
Bernardi	Opera ed. Mabillon. Paris 1690, Vol. I.
Besler	Vita Besleri in: Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen. Leipzig 1732, S. 355 ff.
Böhmer, H.	Luthers Romfahrt. Leipzig 1914.
Braun, W.	Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre. Berlin 1908.
Denifle, H.	Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellemäßig dargestellt 1. Bd. Mainz 1904. 2. Auflage, 1. Abt. 1904.
Denifle, H.	Die abendländischen Schriftausleger über iustitia Dei . . . Ergänzungsband I Mainz 1905.
Gersonis	Opera ed. Paris. 1606.
Guillelmi Parisiensis	(Alverni) Opera ed. Paris. 1516.
Holstenii	Codex Regularum monasticarum ed Brockie. Augsburg 1759 tomus IV.

Humberti a Romanis Opera de Vita Regulari ed. Berthier. Rom 1887.
Köhler, W., Luther und die Kirchengeschichte. Erlangen 1900.
Köhler, W., Dokumente zum Ablaßstreit von 1517. Tübingen 1902.
Köstlin, J., Luthers Theologie. 2. Auflage. 2 Bände. Stuttgart 1901.
Kolde, Th., Die deutsche Augustinerkongregation und Staupitz. Gotha 1879.
Loofs, F., Der articulus stantis et cadentis ecclesiae im Lutherheft der Theol. Studien und Kritiken 1917 S. 323 ff.
Müller, A. V., Luthers theologische Quellen. Gießen 1912.
Müller, A. V., Luther und Tauler. Bern 1918.
Müller, A. V., Zur Verteidigung Luthers und meines Buches „Luthers theol. Quellen" in Theol. Studien und Kritiken 1915, II. Heft S. 131—172.
Müller, A. V., Agostino Favaroni e la Teologia di Lutero in Bilychnis Juniheft 1914, S. 1—17.
Müller, A. V., Beweggründe und Umstände bei Luthers Klostereintritt im Lutherheft der Theol. Studien und Kritiken 1917 S. 496 ff.
Scheel, O., Martin Luther I, II. Tübingen 1916, 1917.
Seeberg, R., Die Lehre Luthers. Leipzig 1917.

Erstes Kapitel

Luthers Klostereintritt

Beweggründe und Umstände[1])

Luther legte, als er sich während eines Gewitters in Lebensgefahr glaubte, das durch die Angst erpreßte Gelübde ab, Mönch zu werden. Scheel[2]) meint nun behaupten zu dürfen, daß ein solches Gelübde Luther nicht band. „Luther hätte unschwer Mittel und Wege gefunden, vom Gelübde befreit zu werden. Denn es band ihn nicht. Das Wort des Psalmisten: „Gelobet und haltet euer Gelübde" (vovete et reddite) diente wohl zur Rechtfertigung des feierlichen Gelübdes, durch das man sich in der Profeß, nach dem Probejahr, für sein ganzes Leben dem Mönchtum verpflichtete. Doch auf das Gelübde von Stotternheim fand das Wort keine Anwendung. Luther hätte von ihm zurücktreten können." (S. 247.) Luther sei daher nicht unter dem Druck und Zwang des Gelübdes ins Kloster eingetreten, sondern „wirklich", weil er büßen und genugtun wollte (vgl. S. 247/48). So Scheel! Das ist ein Kartenhaus! Scheel glaubt ihm Festigkeit zu verleihen, indem er aus sehr sekundären Quellen noch „Erscheinungen" und „Gespenster" heranzieht, und er prägt gar aus höchst eigenem Besitzstand den Satz über Luther: „Als ihm das Gelübde entfuhr, war er seiner selbst nicht mehr mächtig" (S. 242).

Welches sind die Quellen zu diesem Ereignis, die wir zur Verfügung haben? Luther selbst hat sich in der Vorrede zu seinem Buche über die Klostergelübde („De votis

1) Ein Teil dieses Kapitels erschien im Lutherheft (Lutherana) der Theol. Stud. u. Krit. 1917, S. 496 ff.

2) Otto Scheel, Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation. I. Bd: Auf der Schule und Universität. (J. C. B. Mohr, Tübingen.)

monasticis judicium" W. A. 8, 573 ff.), die in der Form eines Briefes an seinen Vater gehalten ist und am 21. November 1521 geschrieben wurde, sehr deutlich und klar über diesen Punkt ausgesprochen. Dieses feierliche und öffentliche Zeugnis Luthers ist, nach dem kurzen Hinweis im Briefe an Melanchthon vom 9. September desselben Jahres (Enders III, S. 225, Z. 109—113 und 133—140), die älteste und direkteste Quelle, welche wir über die Motive seines Klostereintrittes besitzen, wenn sie auch über ein Ereignis berichtet, das mehr als 15 Jahre zurückliegt.

Alle anderen Quellen über den Gegenstand sind jener gegenüber erstens jüngeren Datums und rühren zweitens ihrer Formulierung nach nur indirekt von Luther her. Sie sind nämlich von anderen überlieferte Äußerungen des Reformators, die er bei Tisch, in der Vorlesung oder in Predigten gemacht haben soll. Wer gerade diese Quellen der Lutherforschung ernsthaft nachgeprüft hat, weiß, daß wir niemals sicher sein können, daß in ihnen der Sinn Luthers richtig verstanden und wiedergegeben worden ist. Noch andere Quellen über die Beweggründe des Klostereintrittes geben sich als weder direkt noch indirekt von Luther stammend aus. Sie sind Erzählungen und Beschreibungen von Bekannten und Schülern Luthers und geben ihre Quellen nicht an.

Vergleicht man nun diese drei Quellenarten untereinander und wägt sie ab, dann kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der zuerst angeführten Quelle, nämlich der Vorrede Luthers zu dem Buche gegen die Ordensgelübde die Hauptbedeutung zukommt. Denn erstens ist sie nach außenhin unzweifelhaft als Äußerung Luthers beglaubigt, und zweitens darf sie wegen ihrer besonderen Begleitumstände auf objektive Glaubhaftigkeit am meisten Anspruch machen. Wir haben es nämlich hierbei nicht zu tun mit einer privaten Äußerung Luthers im Freundeskreise, welche nicht im Hinblick auf die Kritik getan worden ist, sondern mit einem wohlüberlegten öffentlichen Bekenntnis über eine Tatsache, deren Wahrheit damals noch von Mitlebenden in- und außerhalb des Klosters nachgeprüft werden konnte.

Durch eine falsche Behauptung über die Beweggründe seines Klostereintrittes hätte Luther den Erfolg seiner Schrift gegen die Ordensgelübde ernstlich gefährden können. Wir müssen also diese Vorrede als Hauptquelle nicht nur betrachten, sondern auch verwerten. Wenn diese Quelle klar eine Behauptung aufstellt, dann dürfen wir keinesfalls ohne ganz besondere Gründe an dieser Behauptung vorbeigehen, um den anderen indirekten Quellen oder gar unserer subjektiven Auffassung zu folgen.

Was sagt nun diese unsere Hauptquelle? „Annus ferme agitur decimus sextus monachatus mei, quem te et invito et ignorante **subivi** . . Memini enim nimis praesente memoria, cum iam placatus mecum loquereris, et ego de coelo terroribus me vocatum assererem, — **neque** enim libens et cupiens fiebam monachus, multo minus vero ventris gratia, **sed** terrore et agone mortis subitae circumvallatus vovi coactum et necessarium votum: — Utinam (aie **bas**) non sit illusio et praestigium ... Neque enim meum votum valebat hunc fioccum, quo me subtrahebam parentis autoritati et voluntati divinitus mandatae, imo impium erat, et ex deo non esse probabat non modo id, quod peccabat in tuam autoritatem, sed etiam quod spontaneum et voluntarium non erat. Deinde in doctrinas hominum et superstitionem hypocritarum fiebat, quas deus non praecepit ...“

Das sind Behauptungen über die Beweggründe zum Klostereintritt und gewisse Begleitumstände desselben, wie man sie sich nicht deutlicher wünschen könnte.

Wir haben es vorläufig hier nur mit den Beweggründen zu tun. Hierüber teilt uns nun Luther mit, daß er nicht gern (libens) Mönch wurde, daß er nicht begehrte (cupiens), Mönch zu werden, daß er vielmehr das Mönchtum wie eine Last auf sich nahm oder über sich ergehen ließ (subivi). Nachdem er in dieser Weise klargestellt hat, welches nicht die Gründe gewesen, aus denen er Mönch wurde — man beachte die Konstruktion: neque fiebam monachus ... sed —, gibt er uns ebenso klar den Grund

an, warum er Mönch wurde, nämlich weil er in einem Gewitter, als er sich in plötzlicher Todesgefahr sah, ein abgenötigtes (coactum) und unumgängliches (necessarium) Gelübde tat. Luther gibt also als positiven Grund seines Klostereintrittes das ihm durch die Angst vor einem plötzlichen Tode (terrore mortis subitae) abgenötigte Gelübde an, das nun nicht mehr zu umgehen war (necessarium votum)! Wer demnach, wie Professor Scheel ihn nicht unter dem Drucke dieses Gelübdes ins Kloster eintreten läßt, von der Voraussetzung ausgehend, daß dieses Gelübde ihn nicht band, sondern behauptet, er sei aus anderen, vom Gelübde ganz unabhängigen frommen Gründen Mönch geworden, versündigt sich am klaren Wortlaut unserer Hauptquelle. Hiermit behaupten wir jedoch nicht, daß Luther nicht schließlich aus der Not eine Tugend gemacht habe, und daß er neben dem Zwange des Gelübdes und unter seiner Voraussetzung alsdann nicht auch von anderen Nebenmotiven sich habe mitleiten lassen.

Die Aufstellung, daß Luther nicht unter dem Druck und Zwang des abgenötigten Gelübdes ins Kloster trat, da dieses ihn nicht band, hätte nicht nur mit Rücksicht auf unsere Hauptquelle fallen gelassen werden müssen, sondern auch aus Achtung vor der mittelalterlichen Theologie. Sowohl nach der mittelalterlichen wie nach der heutigen Theologie war Luthers Gelübde durchaus gültig und band ihn. Wenn Scheel die Moraltheologie des heiligen Antonin von Florenz oder auch nur des heiligen Alphons von Liguori aufgeschlagen hätte, würde er eingesehen haben, daß seine diesbezüglichen Aufstellungen nicht haltbar sind. Alle katholischen Moraltheologen ohne Ausnahme vertreten gegen Scheel den Standpunkt, daß das Wort des Psalmisten: „Gelobet und haltet euer Gelübde“ seine Anwendung zu finden hat, nicht nur auf die feierlichen Gelübde in der Profeß, sondern überhaupt auf jedes Gelübde, wie Scheel z. B. aus Thomas 2. 2. qu. 88 art. 3: „Utrum omne votum obliget ad sui observationem“ hätte ersehen können. Auch der Umstand, daß das Gelübde Luther durch die Angst abgepreßt wurde,

kann nach der mittelalterlichen wie modernen Theologie nicht gegen seine Gültigkeit geltend gemacht werden. Nur eine Furcht, welche von außen in ungerechter Weise eingejagt worden wäre, zu dem Zwecke, das Gelübde zu erpressen (metus gravis ab extrinseco injuste incussus ad extorquendum votum) hätte letzteres ungültig gemacht. Daher schreibt Liguori Theol. moralis Lib. 4. tract. 2, cap. 3 de Voto: „Vota facta in metu non injuste incusso ad hoc ipsum ut votum extorqueretur, **valida sunt,** quia sunt simpliciter voluntaria et deliberata." Reding schreibt in seiner Theologia scholastica tom. X, p. 249/250: Nam primo metus quandoque provenit ex causis naturalibus sive a Deo, qui metus dicitur esse **ab intrinseco** dum v. g. ex submersionis propter tempestatem discrimine in aliqua navigatione, seu ob mortem ex praesenti gravissima infirmitate imminentem quis Deo facit votum si e periculo liberetur. In quo casu extra dubium est iure tam naturali quam ecclesiastico validum esse votum utpote spontanee susceptum ex hypothesi mali hac via seu medio evitandi, veluti concors sententia Doctorum tradit conformiter Canoni: Sicut nobis: De Regularibus ... Luthers Gelübde war also nach der kirchlichen Auffassung von damals und heute gültig, weil die Angst, welche ihn überfiel, keine „ungerechte" und von „außen kommende" war und ihm nicht zu dem Zwecke eingejagt wurde, das Gelübde abzunötigen. Hätte dagegen z. B. jemand mit vorgehaltener Waffe von ihm verlangt ein solches Gelübde abzulegen, so wäre dieses ungültig gewesen! Ob jedoch Luthers Gelübde ein votum absolutum oder ein votum conditionatum gewesen ist, d. h. ob er sich schlechthin und bedingungslos in seiner Angst zum Klosterleben verpflichtet hat oder ob er diese Verpflichtung nur auf sich genommen hat unter der Bedingung, daß er lebend oder ganz heil aus der Gefahr herauskomme, können wir auf Grund der Quellen mit Sicherheit nicht bestimmen. Diese Unterscheidung hat jedoch bezüglich der Gültigkeit des Gelübdes keinerlei Bedeutung. Ebenso hat sie keine Bedeutung für die damalige Zeit, soweit die

päpstliche Reservation eines solchen Gelübdes in Frage kommt. Nach dem heutigen Recht (can. 1309) wäre das anders.

Man braucht einer solchen Theorie über die Gültigkeit des Gelübdes nicht vorbehaltlos zuzustimmen, aber darauf kommt es hier ja auch nicht an. Für uns kommt hier allein in Betracht, daß eine solche Theorie die Theologie heute noch beherrscht, und daher eine kirchliche Ungültigkeitserklärung des Gelübdes auf Grund der „Erpressung" nicht zuläßt. Nur aus einem Grunde hätte Luthers Gelübde kirchlich ungültig sein können, wenn ihm nämlich bei seiner Ablegung die erforderliche „deliberatio" gefehlt hätte, d. h. wenn er **sicher** nicht gewußt hätte, was er in diesem Augenblick tat. Im Zweifel, ob er die erforderliche „deliberatio" gehabt hätte, wäre sein Gelübde sowohl nach Thomas wie nach Liguori (Antonin P. II, tit. XI, cap. II. Liguori: Theol. moral. l. III, tract. II, cap. II, dub. 2) gültig gewesen. Wir müssen uns aber davor hüten, unter der erforderlichen „deliberatio" eine Überlegung des Für und Wider, eine Zeit beanspruchende Erwägung zu verstehen. Es genügte vollauf zur deliberatio und damit zur Gültigkeit des Gelübdes, daß Luther im Moment seiner Ablegung das Bewußtsein hatte, sich zu binden. Nota sexto quod requiritur deliberatio **scilicet ad se obligandum,** unde dicitur: „deliberatione et cetera", quia votum subitum non obligat ad peccatum perfectum nec ad bonum perfectum. Vota autem quae fiunt a mulieribus in partu vel in infirmitate vel virorum **in quibuscunque angustiis** propriis vel suorum aut turbatione, si habuerint tales intentionem obligandi se Deo cogitantes etiam de causa quae movebat eos ad vovendum scilicet infirmitate vel periculo et de fine **scilicet evasione periculi** propter quod evitandum vovebant: **tenenda sunt.** So lehrt Antonin, P. 2, tit. 11, cap. 2, § 1. Hat nun Luther dieses Bewußtsein gehabt? Scheel, wie wir oben gesehen haben, S. 497, leugnet es und behauptet, Luther sei seiner selbst nicht mehr mächtig gewesen. Er beruft sich jedoch hierbei auf keinerlei

Quelle und wir können daher auf seine unbeglaubigte Behauptung mit dem alten scholastischen Axiom antworten: Quod gratis asseritur, gratis negatur. Luther selber sagt kein Wort darüber, daß ihm die erforderliche „deliberatio" gefehlt hätte. Selbst dort in seiner Vorrede, wo er bereits von seinem reformatorischen Standpunkt aus die Ungültigkeitsgründe seines Gelübdes aufzählt, findet sich nicht einmal eine Anspielung auf den Mangel der „deliberatio". Da Luther weiter, wie wir oben gesehen haben, erklärt hat, er sei Mönch geworden auf Grund seines Gelübdes, müssen die Anhänger dieser Theorie einen Magister artium für sehr unwissend halten, daß sie ihn „ungern" auf Grund eines solch ungültigen Gelübdes ins Kloster treten lassen! Als einen Beweis für das Vorhandensein der „deliberatio" sieht Antonin, wie wir eben gesehen haben, den Umstand an, daß jemand die Größe der Gefahr einsieht und sich ihr gerade durch das Gelübde entziehen will. Beides trifft hier auf Luther zu. Nirgendwo ist von ihm überliefert worden, daß er zu denjenigen frommen Leuten gehörte, die gewohnheitsgemäß bei jeder geringen Gefahr ein Gelübde machen, um aus ihr befreit zu werden. Bei solchen Leuten kann es vorkommen, daß sie sich im Einzelfalle nicht mehr bewußt werden, daß sie sich ernstlich binden, wenn sie sich überhaupt ernstlich binden wollten! Der Italiener nennt solche Gelübde bezeichnenderweise: Matrosengelübde! Luther hatte eine solche Gewohnheit sicherlich nicht, denn wir wissen von ihm, daß er ein anderes Mal, als er sich in Lebensgefahr befand, keinerlei Gelübde tat. (Scheel I, S. 242/43.) Wir haben ferner keinerlei Beweis dafür, daß Luther vor der „Katastrophe" von Stotternheim die Absicht hatte ins Kloster zu gehen, wenn ihn auch der Klostergedanke wenn auch nur durch seine Negierung gegenüber der Propaganda der Mönche in irgendeiner Weise beschäftigt haben muß, denn sonst hätte er ein anderes Gelübde gemacht und nicht gerade dieses. Wenn also Luther im Moment dieser „Katastrophe" ein Gelübde tat, und zwar das schwerwiegende Gelübde Mönch zu werden, so beweist

das, daß er die Gefahr für Seele und Leib für so groß hielt, daß sie nur durch ein solches Opfer abgewendet werden konnte, und darin bestand eben die „deliberatio". In seinem oben erwähnten Briefe an Melanchthon beklagt Luther zwar, daß er zu seinem Gelübde mehr hingerissen als hingezogen worden sei (magis raptus quam tractus Z. 111 f.), er befürchtet auch, seine Motive seien nicht so rein gewesen, wie es seine neue reformatorische Einsicht gewünscht hätte, aber irgendein Zweifel an der Gültigkeit seines Gelübdes wegen angeblich mangelnder „deliberatio" ist ihm auch damals nicht gekommen. Man höre also endlich auf, einen ganzen Menschen wie Luther entgegen unserer Hauptquelle halb auf Grund eines ungültigen Gelübdes, halb aus anderen frommen Gründen ins Kloster eintreten zu lassen. Wer dieses tut, verdunkelt die große Tragik, welche darin liegt, daß gerade derselbe Mann, welcher auf Grund eines unbarmherzigen geistlichen Mechanismus gezwungen wurde ins Kloster zu treten, eben diesem Mechanismus den größten Stoß versetzt hat, den er bisher erhalten hat.

Von einem solchen Gelübde hätte Luther damals nur durch den Papst[1]) und nach großen Schwierigkeiten entbunden werden können[2]). Scheel irrt, wenn er behauptet

1) Ich mache den Leser auf die folgende Fälschung Tetzels besonders aufmerksam.

2) Bezüglich dieses Punktes muß ich auf das eigentümliche Vorgehen von Professor Köhler in der Theologischen Rundschau XX, 1917 S. 308 aufmerksam machen. Köhler schreibt nämlich: „Daß Luther, wenn ihn nur das der Not abgepreßte Gelübde **band**, dieses ohne Schwierigkeit wieder hätte lösen können, habe ich gegen Scheel a. a. O. bestritten und inzwischen in A. V. Müller Sukkurs bekommen." Köhler möchte also den Glauben erwecken, als ob er meine These in den Theologischen Studien und Kritiken, und zwar vor mir vertreten hätte. Schlägt man dagegen die von ihm angezogene Stelle in der Theologischen Rundschau XIX, 1916, S. 104 auf, dann liest man dort folgende Sätze: „Gewiß, das Gelübde band ihn **nicht**; wie hätten ihn auch sonst seine Freunde von seiner Erfüllung abhalten wollen? . . . Andererseits wurde man ein Gelübde nicht so einfach los wie einen unbequemen Rock. Und daß nun Luther dieses Wollen zum Vollbringen führt, trotzdem er es nicht muß." Soweit Köhler. Ich möchte nicht in den Verdacht kommen, als

(I. S. 247), Luther hätte „unschwer“ von diesem Gelübde, entbunden werden können. Die Lösung oder Umänderung dieses Gelübdes des Klostereintrittes war damals in noch ausgedehnterem Maße dem Papste vorbehalten als im heutigen Recht. Nicht einmal bei den Jubiläen wurde den päpstlichen Kommissaren die Lösung oder Umänderung eines solchen Gelübdes gestattet. So finden wir noch in der Ablaßbulle Leo X. vom 31. März 1515 für den Bau der Peterskirche dieses Gelübde aus den Vollmachten der päpstlichen Kommissäre herausgenommen... „Necnon per eos emissa pro tempore vota quaecunque — ultramarino, visitationis liminum apostolorum et sancti Jacobi in Compostella, **religionis** et castitatis votis **dumtaxat exceptis**[1]) — in alia pietatis opera commutare.“ Unter dem Votum religionis ist nämlich das Votum religionis ingrediendae zu verstehen. Darüber kann nach dem damaligen Recht keinerlei Zweifel bestehen, und es ist daher auch nicht nötig, weitere Belege hier dafür anzuführen. Sie stehen aber jedem zur Verfügung. Wenn daher Tetzel in der Instructio Summaria behauptet (Köhler: Dokumente zum Ablaßstreit, Tübingen 1902, S. 116), daß die Beichtbriefe der Ablaßkom-

ob ich einem solchen Konfusionismus „Sukkurs“ geleistet hätte. Erstens, nimmt Köhler, ganz wie Scheel, ausdrücklich Partei für die Ansicht, daß das Gelübde Luther nicht band, während ich das gerade Gegenteil behauptet und bewiesen habe, nämlich, daß dieses Gelübde Luther band. Zweitens, behauptet Köhler, daß, obschon dieses Gelübde Luther **nicht band,** er es nicht so einfach loswerden konnte. Dieses ist nun Konfusionismus ohnegleichen, dem ich in keiner Weise Sukkurs geleistet habe. Wenn nämlich ein solches Privatgelübde den Gelübdeableger nicht bindet, wie Köhler für diesen Einzelfall annimmt, dann braucht er es nicht loszuwerden, sondern ist es ipso facto los. Ich habe also Köhler keinerlei Sukkurs geleistet, sondern Köhler hat zwei theologische Meinungen aufgestellt, die sich innerlich ausschließen. In der Hist. Zeitschrift (Bd. 23, S. 339) wird dieselbe Behauptung von Köhler wiederholt, ohne daß sie durch diese Wiederholung mehr Anspruch auf Wahrheit erheben könnte.

1) Köhler, Dokumente zum Ablaßstreit, Tübingen 1902, S. 86. Köhler hat durch eine falsch angebrachte Korrektur des Originals und durch seine Interpunktion den richtigen Sinn dieser Stelle gestört.

missäre die Erlaubnis erteilten, die Gelübde des Klostereintrittes, der Keuschheit, der Wallfahrten nach Jerusalem, Rom und St. Jakob in Compostella umzuändern [1]), so begeht er einfach eine gemeine Fälschung der päpstlichen Bulle, die wir oben erwähnt haben, und auf welcher die Instructio fußen muß und auch zu fußen vorgibt. Der Verfasser dieser Instructio verdient also mit Recht den Vorwurf eines Bullenfälschers. Nach Klarstellung des Hauptbeweggrundes, welcher Luther ins Kloster getrieben hat, erübrigt uns noch, einige Umstände dieses Klostereintrittes zu beleuchten, wie sie sich bei Scheel vorfinden.

Scheel ist der Meinung, daß es nicht die Angst um Seelen- und Körperheil allein gewesen ist, welche Luther das Gelübde abpreßte. Luther habe geglaubt, einen besonderen Ruf vom Himmel zu vernehmen, „wie er selbst später seinem Vater versicherte“ (S. 244). Gott selbst habe im Blitz mit ihm gesprochen (S. 243). „Allem Anschein nach war eine ‚Erscheinung‘ das Entscheidende.“ Das könnte unmittelbar mit den Worten des von Justus Jonas stammenden Berichts belegt werden. „Es kam zu ym eine erschreckliche erscheinunge vom hymel, welche er auf die zeyt deutet, er solt ein munch werden.“ Aber diesem Bericht mußte oft mit Mißtrauen begegnet werden. Er kann jetzt nicht Kronzeuge werden. Und doch muß etwas Ähnliches stattgefunden haben. Oldecop hat davon einiges erfahren: „de ok ut wunderlichen frocher und gespens nuwelich in dat closter gegan.“ Wir hören auch öfters, Luther habe seinem Sohn entgegengehalten „Wie wens ein Gespenst war“. In den Nachschriften der Tischreden steht dieser Satz gelegentlich wie ein erratischer Block da. So lesen wir in der Niederschrift einer zwischen dem 12. und 28. März 1537 gesprochenen Tischrede: „Denn an jenem Tage, als er die Primiz

1) „In nostris confessionalibus tres gratiae magnae conceduntur, quae in aliis prioribus concessae non sunt, videlicet . . . Votorum ultramarini, visitationis liminum apostolorum et sancti Jacobi in Compostella, castitatis et religionis non solemniter emissorum atque omnium aliorum in alia bona opera commutatio.“

feierte, sagte er: „Weißt Du nicht mein Sohn, daß Du Dein Vater ehren sollst? Wenns nun ein Gespenst mit dir wäre.“ Das ist eine unverständliche Rede. Man begreift nicht, warum Hans Luther in diesem Zusammenhang auf das Gespenst verfällt.“ Soweit Scheel. Wir werden bald sehen, daß dieses nicht so schwer zu begreifen gewesen wäre. Wir wollen jedoch zuerst feststellen, daß der „besondere Ruf“ die „Erscheinung“ wie das „Gespenst“ uns in dieser Form von indirekten Quellen überliefert worden sind, nämlich von Jonas, den Tischreden und von Scheel selber, daß sie jedoch alle drei im inneren Widerspruch stehen mit den oben bereits besprochenen unzweifelhaften Äußerungen Luthers in seiner Vorrede zu dem Werk gegen die Klostergelübde. Wenn nämlich Gott mit Martin im Blitz gesprochen, wenn Gott an ihn einen besonderen Ruf hätte ergehen lassen, wenn eine Erscheinung das Entscheidende gewesen wäre, wie könnte man da überhaupt noch mit Luther reden von einem erzwungenen Gelübde (coactum votum) und glauben, er sei mit Widerstreben (neque libens neque cupiens) Mönch geworden?! Nach der allerelementarsten geistlichen Psychologie wäre Luther in einem solchen Fall willig und begierig dem göttlichen Rufe gefolgt! Hätte Scheel, statt mit indirekten Quellen zu arbeiten, unsere Hauptquelle über den Gegenstand mehr verwertet, würde er sowohl die Worte von Hans Luther verstanden, als auch weiter begriffen haben, auf welchem Untergrund die „Erscheinung“ wie das „Gespenst“ gewachsen sind. Luther erzählt in seiner Vorrede (siehe oben S. 3), daß er sich sehr wohl erinnere, wie sein bereits mit ihm wieder ausgesöhnter Vater, als er (Luther) erklärte, durch die Schrecken des Himmels zum Klosterleben berufen worden zu sein, ausgerufen habe: Wenn es nur keine Täuschung (illusio) und Teufelsblendwerk (praestigium) war! Luther sagt also hier kein Wort von einer „Erscheinung“ oder einem „Gespenst“, spricht auch nicht von einem „besonderen Ruf“, wie ihm Scheel unterschiebt, sondern bekennt, daß er durch den „Gewitterschrecken“ berufen wurde. Die Worte de coelo terroribus

können im Zusammenhang mit dem, was unmittelbar folgt, nicht anders gedeutet werden. Hierauf antwortete der Vater, welcher offenbar Zweifel an der „himmlischen“ Berufung seines Sohnes zu einem solchen Stande geäußert hatte: „Wenn es nur keine Täuschung und Teufelsblendwerk war!“ Die Ausdrücke, welche Luther hier seinem Vater in den Mund legt, nämlich „illusio“ und „praestigium“, sind beide theologische Fachausdrücke für die Tätigkeit der bösen Geister. Nach mittelalterlicher Auffassung waren es nämlich die bösen Geister, welche gewisse Gewitter erzeugten und bewegten. Es hätten also diese in unserem Falle wohl auch den Schrecken Luthers, welcher zum Gelübde führte, erzeugen können, und dann hätte nach der Meinung des Vaters der Teufel und nicht Gott Luther ins Kloster gführt! Sogar Luther (Ti. IV. 5027) glaubte, daß die schädlichen Gewitter vom Teufel und seinen Hexen kämen. Als Nichttheologe befürchtete nun der Vater Luther für diesen Fall, sein Sohn habe keinen wahren, d. h. göttlichen, **himmlischen** Ruf für das Klosterleben erhalten. Er wußte nicht, daß die Theologie (Thomas: Contra retrahentes . . . cap. X) der Ansicht ist, daß selbst, wenn der Teufel jemand raten würde, ins Kloster zu gehen, ein solcher Rat zu befolgen wäre, da man dem Teufel nur dann nicht folgen solle, wenn er etwas Schlechtes anrate, nicht aber, wenn er etwas Gutes vorschlage. Ins Kloster zu gehen ist aber nach dieser Theologie immer etwas Gutes, stammt immer von Gott und bedarf keiner Untersuchung von Seite des Kandidaten. Propositum de ingressu religionis (ex parte accedentis) non indiget probatione utrum sit a Deo quia certa discussione non eget. (Thomas 2. 2. qu. 189 a. 10 ad 1^{m}.) Die Erscheinungen und Gespenster gehen also nicht auf die Worte Luthers zurück, sondern auf diejenigen seines Vaters. Wie wir schon gesagt haben, fürchtete der Vater Luthers, das Gewitter und der Gewitterschrecken seien nur eine Vorspiegelung des Teufels gewesen, um Luther zu täuschen und irrezuführen. Andere Erscheinungsvorgänge oder Gespenster würden keinerlei Stütze an unserer Hauptquelle finden.

Noch ein anderer Umstand bei Luthers Eintritt ins Kloster, wie ihn Scheel schildert, fordert zum Widerspruch heraus. Auf Grund derselben indirekten und unzuverlässigen Quellen, wie unter Mißachtung unserer Hauptquelle, läßt Scheel Luther zwar gegen den Willen des Vaters als Postulant (sic!) über die Klosterschwelle treten, aber mit der Einkleidung wochenlang warten, bis der Vater seine Einwilligung erteilt hätte (I, S. 252/53). Diese Darstellung widerspricht direkt dem klaren Wortlaut unserer Vorrede. Darin sagt Luther ausdrücklich (siehe oben S. 3), daß er das **Mönchtum** gegen den Willen (te invito) **und ohne das Wissen** (te **ignorante**) seines Vaters auf sich genommen habe (subivi). Das Mönchtum (monachatus) nimmt man aber nicht durch die Anmeldung und das Postulat auf sich, sondern höchstens durch die Einkleidung. Also wenigstens auch auf diese muß sich die Nichteinwilligung und das Nichtwissen des Vaters erstreckt haben, wenn nicht gar auf die Profeß. Spätere Zeit, welche diese von der Theologie gebotene Rücksichtslosigkeit gegenüber den Eltern nicht mehr begreifen konnte und wollte, hat hier das Verhältnis Luthers zu seinem Vater wegen des Klostereintritts mildern wollen.

Auch aus anderen Gründen ist diese Hinausschiebung der Einkleidung durch Scheel vom 17. (?) Juli, dem Tage des Klostereintrittes nach Scheel bis in den September hinein, geradezu unbegreiflich. Scheel kann sich hierfür auf keine ernste Quelle berufen. Die Konstitutionen des Staupitz, die er hierfür anzuführen sucht, sprechen gerade gegen seine These. Sie bestimmen nämlich im Kapitel 15, daß dem Postulanten: non statim annuatur sed probetur spiritus eorum si ex deo est, ... qui si in proposito perseveraverint ... Sie verlangen also keine probatio morum, sondern nur eine probatio spiritus, d. h. der Absichten, die den Postulanten beim Klostereintritt beseelten. Ferner sagen sie kein Wort darüber, daß diese probatio spiritus innerhalb des Klosters zu erfolgen hat. Weder das heutige katholische Recht noch das damalige kennt überhaupt

ein Postulat innerhalb des Klosters für diejenigen, die sich zum Kleriker melden. Zudem war eine Prüfung der Absichten Luthers bald erfolgt, da er offen eingestanden haben wird, daß er weder „libens“ noch „cupiens“ ins Kloster ging, sondern lediglich aus Pflichtgefühl, weil er sich gebunden hatte. Die Reinheit seiner Gesinnung und der Beweis, daß es Gott war, der ihn zum Klosterleben führte, lag für das Kloster nach Feststellung der Szene in Stotternheim und angesichts des Opfers, das Luther durch die Erfüllung seines Gewittergelübdes brachte, vollkommen klar da. Eine Erprobung seiner „perseverantia“ oder Beharrlichkeit war gleichfalls gegenstandslos, da Luther in dieser Hinsicht durch das Gelübde bereits gebunden war und ihm eine Sinnesänderung überhaupt nicht mehr erlaubt war.

Was Scheel ferner vom Klostereintritt Luthers erzählt, wie er vom Pförtner empfangen wurde, ins **Gasthaus** (!) geführt wurde und dort Monate verbrachte, ist lediglich ein Produkt der Phantasie, das ohne Sachkenntnis unter Zugrundlegung des Konstitutionstextes über die Aufnahme fremder **Gäste** hergestellt worden ist! Da wir Quellen über die Einzelheiten von Luthers Klostereintritt nicht besitzen, kann ich diesen Eintritt nur auf Grund meiner allgemeinen Kenntnisse des damaligen Mönchtums und der damaligen katholischen Psyche wie folgt schildern.

Ich möchte hier nur zuerst bemerken, daß in der Kongregation Luthers das Noviziat, d. h. das Probejahr, mit dem Tage des Klostereintrittes begann, der Eintretende also schon vom ersten Tage an als Mitglied der Gemeinschaft betrachtet wurde, aber erst einige Tage später eingekleidet wurde. So sagen die Staupitzkonstitutionen in Kapitel 16: Novitius etiam a die **ingressionis** usque ad annum et diem in probatione stabit. Demgemäß erzählt Besler in seiner Selbstbiographie, daß er am 2. März 1486 in die Kongregation eingetreten ist, am **16.** März eingekleidet wurde und am **2.** März 1487 **Profeß machte.** (Fortgesetzte Sammlung usw., Leipzig 1732, S. 357.) Diese

Hinausschiebung der Einkleidung um kurze Zeit nach dem Eintritt wird wohl deshalb erfolgt sein, um den stimmberechtigten Kapitularen ein persönliches Urteil über den Einzukleidenden zu ermöglichen und inzwischen gewisse Formalitäten, von denen gleich die Rede sein wird, regeln zu können.

Etwa am 2. Juli war Luther nach den Tischreden (Ti. IV. 4707) bei Stotternheim vom Gewitter überrascht worden und hatte das Gelübde, Mönch zu werden, abgelegt. Ob sich dieses Gelübde nur auf den Klostereintritt oder auch schon auf den Ordensstand als solchen erstreckte, wissen wir nicht genau. Nach dem Wortlaut der Quellen scheint Luther sich nicht nur zum Eintritt ins Kloster, sondern auch schon schlechthin zum Ordensstand verpflichtet zu haben. Ob er ferner im Augenblick, wo er das Gelübde tat, sich nur für den Ordensstand im allgemeinen verpflichtete oder schon für den Augustiner-Eremitenorden im besonderen, wissen wir nicht. Sicher wird aber Luther bald nach seiner Rückkehr nach Erfurt, am zweiten oder dritten Tage, noch unter dem Eindruck der Todesgefahr, in der er geschwebt hatte, mit seinem Beichtvater und demjenigen Kloster, zu dem er sich hingezogen fühlte oder verpflichtet hatte, verhandelt haben.

Wer wird dieser Beichtvater gewesen sein? Ein Brief Luthers vom 15. April 1516 (Enders I, Nr. 12) verhilft uns auf seine Spur. Darin tröstet Luther einen durch Skrupel geplagten Ordensgenossen mit folgenden Worten: Sed benedictus Deus, Pater misericordiarum et Deus totius consolationis, qui providit tibi optimum, quantum in hominibus potest haberi paraclitum et consolatorem R. Patrem Magistrum Bartholomaeum ... Dieser Berater und Tröster des Ordensgenossen, dieser Magister Bartholomaeus ist kein anderer als Bartholomaeus Arnoldi von Usingen, einst Luthers Lehrer an der Artistenfakultät in Erfurt, der 1512 als Fünfziger noch in den Augustiner-Eremitenorden getreten war. Woher wußte nun Luther, daß dieser sein alter Lehrer der beste Tröster für Skrupulanten war, den man hienieden finden konnte? Ein solches Urteil, wenn es ernst war,

konnte nur **auf eigener Erfahrung** fußen. Woher sonst hätte Luther dieses wissen und mit solcher Bestimmtheit behaupten können? Luther ist also während seiner Studienzeit an der Artistenfakultät Beichtkind seines Lehrers Usingen gewesen und war also damals schon Skrupulant. Eine spätere Zeit kommt für diese Erfahrung Luthers nicht in Betracht. Denn nach dem Klostereintritt (1505) durfte Luther keinem Außenstehenden mehr beichten und nach dem Eintritt Usingens ins Kloster zu Erfurt (1512) war Luther bereits und blieb in Wittenberg. Es bleibt also nur die Zeit vor Luthers Klostereintritt übrig. Mit Usingen wird also Luther auch über diesen Eintritt verhandelt haben!

Beichtvater und Kloster werden ihn darauf aufmerksam gemacht haben, daß das Gelübde gültig sei und seine Erfüllung nicht lange aufgeschoben werden dürfe. Während Luther seine Angelegenheiten in der Welt regelte, wird das Kloster sich nach ihm bei seinen Lehrern und Bekannten erkundigt haben, falls er nicht vorher bereits im Kloster bekannt gewesen sein sollte, denn ein Unbekannter sollte nach den Konstitutionen nicht aufgenommen werden. Daraufhin wird Luther „eingetreten" sein. Prior und Kapitel des Konventes werden alsdann über seine Einkleidung verhandelt und abgestimmt haben und der Prior wird dem Generalvikar Staupitz einen Bericht über die tragisch-dramatische Bekehrung des neuen Ordenskandidaten eingeschickt und ihn um die Erlaubnis gebeten haben, den Magister Martin Luther in die Kongregation aufzunehmen. Scheel hat ganz vergessen, darauf aufmerksam zu machen, daß niemand in die Kongregation aufgenommen werden durfte, ohne spezielle Erlaubnis des Generalvikars: Nullus nisi decimum octavum aetatis attigerit annum in congregationem nostram ad ordinem recipiatur absque Vicarii Generalis licentia speciali (Kapitel 16). Hätte Scheel irgendeinen Zweifel über den Sinn dieser Bestimmung gehabt, so hätte er nur die alten Konstitutionen heranzuziehen brauchen, in denen Kapitel 33 genau verlangt wird, daß niemand ohne aus-

drückliche Erlaubnis des Provinzials in den Orden aufgenommen werden dürfe. Es ist selbstverständlich, daß sich der Generalvikar Staupitz für einen solchen Kandidaten und einen solchen Fall sehr interessiert hat. Es dürfte ihm nicht oft vorgekommen sein, daß ein Magister artium und Student der Jurisprudenz, der durchaus nicht die Absicht hatte, ins Kloster zu gehen, wegen eines im Gewitterschrecken abgelegten Gelübdes nun sich zwar widerwillig zum Kloster meldete, aber willens war, seine Gewissenspflicht bis zum Ende zu erfüllen. Nach Eintreffen der Einwilligung des Generalvikars wird der Prior Luther eingekleidet haben. Diese Einkleidung wird nicht lange nach dem Eintritt erfolgt sein. Die Scheelsche Behauptung von der Einkleidung Luthers „frühestens im September" muß daher als haltlos aufgegeben werden, wenn der Klostereintritt, wie er annimmt, im Juli erfolgte.

Scheel nimmt auf Grund einer Tischrede an, daß der Klostereintritt Luthers am 17. Juli erfolgt sei. Scheel beruft sich für seine Darstellung auf Bindseil III, S. 187. Nun gehen aber die Tischreden dieser Ausgabe auf die große Sammlung Lauterbachs zurück. (Ti. I. S. XVII) Im vierten Bande der Weimarer-Ausgabe der Tischreden liegt uns nun das Tagebuch Lauterbachs vor, und wir können den unter Nr. 4707 angeführten Text über den Klostereintritt Luthers auf seine Sicherheit hin prüfen. Der Text Lauterbachs beginnt: „ **16.** Julii **die Alexii** dicebat (Lutherus) **Heute** ist die **jerige** Zeit, da ich in das Kloster zu Erffurt gezogen . . ." Lauterbach läßt also Luther hier sagen, daß er am 16. Juli in das Kloster eingetreten sei. Allerdings sagt Lauterbach, daß dieser 16. Juli das Fest des heiligen Alexius gewesen sei. Gewöhnlich wird Alexius erst am 17. Juli gefeiert. Sollte es in Wittenberg oder bei den Augustinereremiten aus irgend einem Grunde anders gewesen sein, oder sollte Lauterbach irrtümlich geglaubt haben, daß das Fest des heiligen Alexius auf den 16. Juli fällt? Man kann doch nicht gut annehmen, daß er den 16. Juli für den 17. Juli gehalten hat. Der weitere Verlauf der Erzählung Luthers klärt leider diese Un-

sicherheit nicht auf. Luther sagt nämlich, daß er altera die ante Alexii (festum) einige Freunde eingeladen hatte, damit sie ihn am folgenden Tage (cras) ins Kloster führen sollten. Heißt aber altera die ante Alexii festum hier, nicht in der Urkundensprache, sondern im Humanistenstil unzweifelhaft einen Tag vor Alexius oder zwei Tage vor Alexius? Der Text bei Bindseil hat aus diesem altera die einfach pridie gemacht, wodurch allerdings jeder Zweifel behoben wird. Ist aber diese Interpretation berechtigt? Wie konnte Luther, wenn er erst am 17. Juli ins Kloster gegangen ist, am 16. Juli sagen: **Heute** ist die **jerige** Zeit, da ich in das Kloster zu Erffurt gezogen. Er hätte alsdann doch sagen müssen, morgen ist usw. Der Umstand, daß alsdann Lauterbach Luther sagen läßt, Staupitz habe ihn gegen den Papst (!) aufgehetzt, zeugt gleichfalls nicht für die genaue Wiedergabe der Rede Luthers. Man ersieht hieraus, wie schwer die Tischreden in historischen Fragen zu verwerten sind, geschweige denn in dogmatischen. Als Eintrittsjahr wird allgemein 1505 angenommen.

Bezüglich der Riten bei der Einkleidung schreibt Scheel S. 254: „Nun intonierte der Kantor den Hymnus: Großer Vater Augustinus. Während des Gesanges wurde die Tonsur vorgenommen und die weltliche Kleidung mit der geistlichen vertauscht, mit dem noch ungeweihten Gewand des Augustinereremiten, der schwarzen Kutte und Kapuze mit dem weissen Skapulier ...“

Es ist nicht zutreffend, daß die Tonsur während dieser Zeremonie erfolgte. Die Konstitutionen sagen nämlich nur, daß (Kap. 15.) „vorher“ die „Haare“ „geschnitten“ werden mußten, „tonsis prius crinibus“, aber dieses „vorher“ („prius“) bedeutet nicht unmittelbar vorher. Ich kann mir nicht vorstellen, daß der Konvent so viel Zeit zu verschwenden gehabt hätte, daß er sich das Haarschneiden, Einseifen und Rasieren unter Absingung des genannten Hymnus hätte ansehen müssen. Er hätte ihn sonst viele Male wiederholen müssen. Das Haarschneiden fand „vor“ und die Tonsur „nach“ der ganzen Zeremonie statt.

Wichtiger ist es jedoch, daß Scheel seinen Lesern keinen richtigen Begriff vom Ordenskleid Luthers gibt. Was sollen sich diese unter einer schwarzen „Kutte“ und weißem Skapulier denken? **Da auch unsere größten Künstler den Mönch Luther falsch darstellen,** wird es angebracht sein, das Ordenskleid des Neueingekleideten eingehend zu beschreiben, und zwar um so mehr, als die heutigen Augustinereremiten wirklich eine schwarze „Kutte“ tragen.

Auf der Haut trug Luther ein weißes wollenes Hemd (camisia), dazu kamen weiße Hosen oder Unterhosen, die als einziges Kleidungsstück, das die Haut berührte, aus Leinen sein durften (femoralia). Ferner trug Luther weiße wollene Socken (caligae breves). Darüber kam, wohl nur im Winter und nach Belieben, eine kurze Tunika, die kaum über die Kniescheiben reichte, aus weißer Wolle und darüber eine lange weiße Wolltunika oder Kutte mit nicht allzuweiten Ärmeln, die bis zu den Fußknöcheln reichte und um die Hüften durch einen schwarzen Lederriemen, an dem kein Rosenkranz oder sonst etwas hängen durfte, zusammengeschnürt wurde. Das Skapulier, ein langer, weißwollener Tuchstreifen,in dessen Mitte ein Loch war, um den Kopf durchzulassen, fiel, nicht ganz so lang wie die Tunika, in Schulterbreite vorn und hinten herunter. Eine weiße Kapuze mit weißem Schulterkragen, der kaum bis zur Hälfte des Oberarms reichte, vervollständigte dieses gänzlich weiße Hauskleid. In der Zelle, bei Tisch, bei Spaziergängen, die nicht durch die Stadt führten, bei einigen wenigen Horen in der Kirche, sah Luther also ganz weiß aus. Bei allen offiziellen Anlässen, beim Predigen, Frauenbeichthören in der Kirche, bei allen Haupthoren, beim Durchwandeln der Stadt wurde dieser weiße Habit bedeckt durch die schwarze Kappe mit schwarzer Kukulle, d. h. mit schwarzer Kapuze und schwarzem Schulterkragen, der gleichfalls kaum bis zur Hälfte des Oberarms reichte. Diese schwarze Kappe hatte das Aussehen eines weiten Mantels mit weiten Ärmeln und wurde durch einen schwarzen Ledergürtel von 1½ bis 2 Finger Breite, an dem nichts hängen

sollte, dessen eines Ende jedoch wie bei den heutigen Augustinereremiten tief herunterhing, zusammengehalten. Diese schwarze Kappe mit schwarzer Kapuze und Schulterkragen, war für die Observanten das offizielle Kleidungsstück (verus ordinis habitus [1]) Kap. 24). Wenn Luther mit Kappe und Kukulle bekleidet war, sah er also fast ganz schwarz aus, denn die weiße Tunika schaute nur unten aus der Kappe etwas heraus und ihre weißen Ärmel waren in den weiten Kappenärmeln nur wenig sichtbar, während allerdings der weiße Halskragen der Tunika und die weiße Kapuze aus der schwarzen Kapuze und Kukulle etwas herausschauten wie heute noch bei den Dominikanern. Ein Mantel (pallium) und Hut (pileum) vervollständigten die Ausrüstung für die Reise, während im Konvente eine Art Überwurf (chlamys) zum Schutze gegen die Kälte dienen durfte. Sofort nach der Einkleidung hatte Luther auch die Rasur und die Mönchskrone (corona) durch den Klosterbarbier erhalten. Er wurde nämlich im Nacken, über den Ohren, an den Schläfen und in der Mitte des Kopfes derart rasiert, daß nur ein Haarkranz von höchstens zwei Finger Breite übrig blieb. Über die Art der Schuhe sprechen sich die Konstitutionen nicht besonders aus.

Nach der Einkleidung, deren Riten Scheel sonst richtig aus den Ordenskonstitutionen abgeschrieben hat, wurde Luther dem Novizenmeister übergeben, der ihm behilflich war, seine weltlichen Unterkleider, die er noch anhatte, abzulegen, und ihm alsdann seine Novizenzelle anwies, nachdem er ihm gezeigt hatte, wo er, der Magister, seine eigene hatte. Vielfach war es auch üblich, dem jungen Novizen einen „Magister novicius“ im Gegensatz zum „Magister novitiorum“, d. h. einen „Leibburschen“ beizugeben, der ihm in der ersten Zeit in den Äusserlichkeiten beistehen sollte.

1) Die Observanten betonten die Bedeutung dieses Kleidungsstückes übertrieben stark. Entgegen ihrer Auffassung erteilte der General dem Provinzial das Recht, ständig, je nach den Umständen des Ortes und der Zeit, vom Tragen desselben zu dispensieren (vgl. Kolde S. 130). Die späteren Konstitutionen betonen demgegenüber das weiße Kleid, das zu Ehren der reinsten Jungfrau Maria der ganze Orden trägt. (Holstenius S. 227.)

Zweites Kapitel

Der Novize

Der Novizenmeister sollte nach den Konstitutionen (Kap. 17) zuerst, was Scheel übersehen hat, ein gelehrter und alsdann ein anstandsvoller erprobter Mann sein, ein besonderer Eiferer für den Orden. Seine Hauptaufgabe, wenn auch nicht seine erste Aufgabe, bestand darin, dem angehenden Mönch Regel und Konstitutionen, nach denen er leben sollte, zu erklären, und dazu war eine gewisse Gelehrsamkeit notwendig.

Bei den damaligen Augustinereremiten wurde ein großer Unterschied zwischen Regel und Konstitutionen gemacht. Die sogenannte „Regel Augustins" bildete die Grundlage des Ordenslebens in Luthers Orden. Nur auf die Regel und nicht auf die Konstitutionen legte der Augustinereremit seinen Profeß ab. In der Profeßformel wurden die Konstitutionen nicht einmal erwähnt! Während ferner die Konstitutionen des Staupitz im Prolog ihre eigene Beobachtung nicht unter Sünde geboten, sondern nur unter Strafe, schwiegen sie sich aus über die Verpflichtung der Regel und gaben dadurch hinlänglich zu verstehen, daß deren Übertretung nicht ohne Sünde geschehen konnte. Erst nach Luthers Zeit hat der Orden den Satz in die Konstitutionen aufnehmen lassen, daß auch die Befolgung der Regel nicht unter Sünde geboten ist. (Holstenius IV, S. 229.) Zu Luthers Zeit nahm man im Orden allgemein an, daß die Regel unter Sünde verpflichtet, und stritt sich nur darum, ob unter Todsünde oder nur unter läßlicher Sünde, wie ich gegen Denifle in meinen Quellen S. 43ff. bewiesen habe. In dieser Auffassung werde ich heute noch durch die ebenerwähnte Haltung der Staupitzkonstitutionen bestärkt. Auf

die Erklärung der Regel wird also der Novizenmeister den Hauptwert gelegt und Luther zum Studium ihrer Hauptkommentare angehalten haben. Den in den Römerbriefscholien zitierten Regelkommentar des Hugo von S. Victor wird Luther bereits damals kennen gelernt haben. Regel und Konstitutionen müssen also zur Zeit Luthers scharf auseinandergehalten werden, was Denifle übersehen hat, als er Luther wegen seines „vovi totam Regulam" einen Strick drehen wollte. (Müller: Quellen, S. 43 ff.)

Während die „Regel des heiligen Augustin" mehr allgemeine Verhaltungsvorschriften [1]) für die Klosterleute, ihre eigene und allgemeine Vervollkommnung erteilt, so daß viele Orden, die sich sonst stark voneinander unterscheiden, derselben Augustinusregel folgen können, enthalten die Konstitutionen, gemäß dem einzelnen Ordenszweck, Verfassung, Observanzen und Einzelvorschriften, der der Regel folgenden Orden.

Der Augustinereremitenorden, dessen Zweck es war, durch Gebet und Studium sich in Lehramt und Seelsorge zu betätigen, hatte eine stark demokratisch-republikanische Verfassung. Die eigentliche Gewalt lag in ihm in den Ordensversammlungen: den Provinzial- oder Kongregationskapiteln, sowie Generalkapiteln, denen die ausführenden Organe: Generalprior, Provinzialprior (Generalvikar), Konventsprior, die alle nur auf eine gewisse kurze Zeit gewählt wurden, verantwortlich waren. Luther war durch seine Einkleidung in Erfurt in die sogenannte „Reformatio Alemanniae" eingetreten [2]). An der Spitze dieser „Kongregation"

1) Ein alter Kommentar faßt diesen Inhalt wie folgt zusammen: Dilectio dei et proximi, unitas cordium, conformitas morum, castitas corporum, communitas rerum, studium scripturarum, correctio vitiorum, oboedientia praelatorum. — (Humbertus a Romanis.)

2) Diese reformierte Kongregation war gegründet worden von Heinrich Salters oder Solters (Psalterii), der vom Basler Konzil hierzu eine Bulle erhalten haben soll. Er blieb zwölf Jahre lang an der Spitze seiner Gründung. Sein Nachfolger war Andreas Proles, den Simon Lindner für nur sechs Jahre ablöste, um ihm alsdann das Amt des Vikars wieder abzutreten, das Proles dreiundvierzig Jahre lang innegehabt hat, bis

stand, als Luther eintrat, Staupitz, der gerade im Jahre vorher (1504) seinen Mitbrüdern von der Observanz eine neue Fassung oder Ausgabe der Ordenskonstitutionen zur Gutheißung vorgelegt hatte. Die beiden Vorgänger von Staupitz, Simon Lindner und Andreas Proles, hatten bereits vor ihm an der Neufassung der alten Konstitutionen gearbeitet, die nun endlich auf der „alljährlichen Versammlung" am Sonntag Jubilate 1504 in Nürnberg angenommen wurde. Über die kirchenrechtliche Seite dieser Staupitzkonstitutionen will ich mich hier nicht weiter auslassen. Sie enthalten nämlich weder eine Gutheißung des Generals noch diejenige einer anderen höheren Behörde, die die später zu erwähnenden Abweichungen von den alten Konstitutionen ausdrücklich gebilligt hätte.

Der Form nach ist diese neue Fassung, wenn auch die alte Reihenfolge der Kapitel eingehalten wurde, viel knapper und kürzer geworden, wodurch der Sinn manchmal verdunkelt worden ist.

In der Verfassungsdarstellung besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen den alten und den sogenannten Staupitzkonstitutionen. Die reformierte deutsche Kongregation wurde geleitet von einem Kongregationskapitel, dessen Zeitpunkt und Versammlungsort vom vorhergehenden Kapitel festgelegt worden war. Zu diesem Kapitel, das alle drei Jahre stattfinden sollte, schickte jeder Konvent seinen

er 1503 aus Altersschwäche zu Gunsten von Staupitz resignierte und bald darauf am Pfingstdienstag desselben Jahres starb. (Paltz: Supplementum Coelifodinae). Die Kongregation Luthers bestand also schon, als dieser 1505 eintrat, seit etwa 63 Jahren und erstreckte sich nicht nur über Klöster der sächsischen Lande und Norddeutschlands, sondern auch über Klöster in Süddeutschland und Westdeutschland. Angesichts der langen Regierungszeit der Kongregationsleiter, besonders des Proles und des Staupitz, hätte die Kongregation innerlich geordnet und gefestigt sein können, was aber leider nicht der Fall war, weil gerade die beiden genannten Vikare, um ihren Machtbereich nach außen auszudehnen, immer wieder neue Konvente zum Beitritt in die Kongregation „bewegten" oder zwangen, ohne daß eine Assimilation erfolgte. Über das Wesen dieser Observanz und den Unterschied zwischen Observanten und Nichtobservanten siehe S. 58 Anm. 1.

Prior und einen Vertrauensmann (discretus). Ferner waren auf ihm stimmberechtigt auch die Magister der Theologie, gewisse Baccalaurei und Lectores. Dieses Kapitel begann damit, daß der Generalvikar jedesmal seine Entlassung einreichen mußte, woraufhin unter dem Vorsitz des ältesten Kapitulars oder eines vom General bestimmten Ordensmitgliedes seine Amtsführung diskutiert wurde und entweder seine Wiederwahl oder die Neuwahl eines anderen vorgenommen wurde. Die eigentliche Amtsdauer des Generalvikars betrug also nur drei Jahre. Auch die Konventsprioren [1]) mußten alsdann alle ihre Entlassung einreichen, und die einzelnen Vertrauensmänner eines jeden Konventes überreichten die Konventsabstimmung über ihren Prior, in welcher begründet sein mußte, ob der Konvent seinen Oberen behalten wollte oder nicht. In letzterem Falle mußten die Gründe für seine Entfernung angegeben werden und drei Namen für den neuen Prior in Vorschlag gebracht werden. Die vier Kapiteldiffinitoren unter Vorsitz des frischgewählten Generalvikars bestimmten nun die Prioren für die einzelnen Konvente, alle Versetzungen innerhalb der Kongregation, Studenten, Lehrer und Lehrplan an den Partikular- und Generalstudien der Kongregation, den Diffinitor und den „Vertrauensmann" (discretus) der Kongregation für das nächste Generalkapitel. Alle Kapitularen wählten alsdann die (drei) Provinzvikare der Kongregation und die zwei Kongregationsvisitatoren. War das Kapitel zu Ende, dann herrschte bis zum nächsten Kapitel der Generalvikar, dessen Wahl keiner Bestätigung bedurfte über die Kongregation und zwar mit denselben Befugnissen, die der General für den ganzen Orden hatte. Er war der „Pater et Pastor" der Kongregation mit Vollgewalt „tam in capita quam in membra". Besonders anvertraut waren seiner Sorge ea quae substanstialia sunt ordinis et communem reipubli-

1) Die Handschrift spricht in Kapitel 32 von der Wahl der suppriorum conventualium, aber nach dem klaren Zusammenhang und der Verfassung ist dieses ein offenbarer Schreib- oder Druckfehler für superiorum conventualium — also der Konventualprioren.

cae nostrae statum respiciunt (Kap. 33), also auch die Studien fundamentum ordinis nostri (Kap. 32). Er konnte sogar Provinzvikare und Prioren absetzen, aber er wurde von den Konstitutionen ermahnt, die häufigen Versetzungen von Brüdern zu vermeiden. Ging ein Konvent zwischen zwei Kapiteln seines Priors verlustig, dann hatte der Konvent innerhalb einer gewissen Frist das Wahlrecht und der Generalvikar das Bestätigungsrecht. Supprior, Prokurator und Sakristan wurden regelmäßig vom eigenen Konvent gewählt (Kap. 28, 29).

Dieser Exkurs über die Verfassung des Ordens war notwendig, weil Scheel und andere Forscher, wie wir weiter unten sehen werden, vielfach Aufstellungen gemacht haben, die mit dieser Verfassung im Widerspruch stehen.

Bezüglich der Observanzen herrscht dagegen ein großer Unterschied zwischen den neuen und den alten Konstitutionen. Scheel (II, S. 12) behauptet zwar, die Milde der von Staupitz ausgegebenen Konstitutionen habe sich hauptsächlich doch nur in den Dispensen geäußert, die bei Krankheit oder Verwendung in besonderen Aufgaben des Ordens erteilt werden konnten. . . . Durch eine solche Behauptung bezeugt Scheel nur, daß er keine Vergleichung der beiden Konstitutionen angestellt hat und auch, daß er Geist und Buchstaben der Staupitzschen Konstitutionen vollkommen verkannt hat. Dispensen von Observanzen wegen Krankheit, oder weil sie den Ordenszweck beeinträchtigten, erteilten die alten Konstitutionen sogar in noch größerem Maße als die Staupitz-Konstitutionen. Um weniger Dispensen zu bedürfen, haben nämlich die Konstitutionen des Staupitz bedeutende Strengheiten des Ordens, von denen früher oft dispensiert werden mußte, einfach abgeschafft. So mußten nach den alten Konstitutionen die Augustinereremiten fasten von Allerheiligen bis Ostern, aber von Weihnachten bis Quinquagesima konnte jeder Prior von diesem Fasten dispensieren. Staupitz schaffte, um das leidige Dispensenwesen loszuwerden, das Fasten von Weihnachten bis Quinquagesima, nicht Quadragesima, wie Scheel

II, S. 21 schreibt, einfach ab, drang aber darauf, daß die übrigen Fasten um so strenger eingehalten würden. Die alten Konstitutionen verboten ferner außerhalb des Konventes den Genuß von Fleischspeisen, auch an den Nichtfasttagen von Ostern bis Allerheiligen, bestanden also außerhalb des Klosters auf der Abstinenz das ganze Jahr hindurch, während im Konvent davon dispensiert werden konnte. Staupitz empfand das als einen Mangel an „Aufrichtigkeit", wie er in seinem Einleitungsschreiben sagt, und schaffte die Abstinenz von Weihnachten bis Quinquagesima und von Ostern bis Allerheiligen an den Nichtfasttagen ab und bestand nur darauf, daß während dieser Zeit, innerhalb des Konventes neben den Freitagen und Samstagen, an denen die Abstinenzpflicht auf Grund des Kirchengebotes bestand, auch noch an den Mittwochen von Konstitutionswegen kein Fleisch gegessen würde. An den Sonntagen, Montagen, Dienstagen und Donnerstagen während dieser zwei Perioden konnte Luther also regelmäßig im Kloster Fleisch genießen, und außerhalb noch öfter. Das war eine erhebliche Milderung der alten Konstitutionen! Der Charakter der Staupitz-Konstitutionen besteht also nicht in Dispensen, sondern im Gegenteil in der Abschaffung von Verordnungen und Gesetzen, von denen bisher regelmäßig dispensiert wurde und so in der Abschaffung von Dispensen, damit das weniger schwer gewordene Gesetz ohne die die Disziplin zerrüttenden Ausnahmen strenger eingehalten werden konnte. Über diese Kriterien der Staupitz-Konstitutionen wird der Novizenmeister Luther eingehend belehrt haben, da, wie wir aus der Einleitung zu den Staupitz-Konstitutionen ersehen können, die sogenannten Nichtobservanten oder Konventualen den Observanten die alten Konstitutionen entgegenhielten. Die Staupitzanhänger standen auf dem Standpunkt, daß es besser sei, weniger Gesetze und weniger strenge Gesetze zu haben, sie aber streng zu halten. Condere leges et non observare est ordinem deludere (Kap. 13). Scheel hat von

diesem Unterschied zwischen den alten und den neuen Konstitutionen nichts gemerkt.

Hiermit wären wir bei den Strengheiten des Ordens angelangt: Wachen, Fasten, Frieren, Beten usw. Inwieweit diese Strengheiten auf Luthers Gesundheit einwirken konnten und mußten und inwieweit die authentischen Auslassungen Luthers hierüber der Wahrheit entsprechen, wird der Leser am besten beurteilen können, wenn wir Luthers Tagewerk im Kloster anschaulich schildern.

Wir hatten Luther beim Schluß des vorigen Kapitels verlassen, als ihm der Novizenmeister die Zelle angewiesen hatte. Diese Zelle lag auf einem „Dormitorium", einem langgestreckten eigens verschließbaren Gange, auf den die einzelnen Zellen mündeten. Nur die Magister in der Theologie durften eine Zelle außerhalb der gemeinsamen Dormitorien haben. Diese unverschließbare Zelle war nicht geheizt und wird außer Bett, Tisch, Sitzgelegenheit und dem einen oder anderen religiösen Bild, einigen Büchern und Schreibutensilien nichts weiter enthalten haben. Das Bett bestand aus einem Gestell mit Strohsack (fisco), einem Kopfkissen (pulvinar), zwei wollenen Bettüchern (laneanima) und einer Bettdecke (tectura). Diese Zelle sollte das eigentliche Heim des Novizen und Mönches sein. Falls ihn nicht eine notwendige Beschäftigung aus der Zelle rief, sollte er sich immer in ihr aufhalten, und zwar der besseren Sammlung wegen, bedeckten Hauptes und niemals ohne beschäftigt zu sein. Zellenbesuch, es sei denn beim Oberen oder durch den Oberen, war ohne ausdrückliche Erlaubnis desselben streng untersagt.

Nicht lange nach Sonnenuntergang war Luther zu Bett gegangen und ruhte nun aus, angetan mit Hemd, Unterhosen, Socken, einem kleinen Skapulier und einer Kapuze, die über den Kopf als Schlafmütze gezogen wurde. Im Winter wurden die wollenen Socken zur Warmhaltung der Füße durch besondere Pelzpantoffeln verstärkt oder ersetzt (Kap. 24).

Mitten in der Nacht ertönte das erste Zeichen zur Mette. Scheel behauptet zwar, wenn auch ohne eine Quelle anzu-

führen, Luther hätte zwischen Mitternacht und Morgengrauen (II, S. 22), vor dem Morgengrauen (II, S. 19), ungefähr um drei Uhr morgens (II, S. 21), aufstehen müssen. Wenn dem wirklich so gewesen wäre, würde man gar nicht begreifen, warum Luther und auch die Konstitutionen ein solches „Wachen" auch nur erwähnt hätten, denn bis zu dieser Stunde konnte sich damals ein Mönch durch siebenstündigen Schlaf bereits vollständig ausgeruht haben. Wie gesagt, beruft sich Scheel für diese Behauptung auf keine Quelle. Die Konstitutionen des Staupitz deuten einen solchen Brauch mit keinem Worte an. Sollte Staupitz ihn mit dem neuen Ordinarium eingeführt haben? Scheel wird wohl die Gründe für seine Behauptung angeben müssen. Der alte mittelalterliche Brauch war weit anders. Ungefähr zwischen Sonnenuntergang und Sonnenaufgang wurde die Nacht in zwei gleiche Hälften halbiert, so daß die Mönche immer mitten in der Nacht aufstanden. Diese Mitternacht fiel aber nie so, daß bis zu ihr die Mönche sieben Stunden geschlafen und damit sich ausgeschlafen hätten. Der nötige Schlaf wurde vielmehr dadurch unterbrochen, und gerade darin bestand die Abtötung, die den Zweck dieser Übung bildete. **„Valde poenale"** nennt daher Humbertus a Romanis dieses mitternächtliche Aufstehen, und wer, wie der Verfasser dieser Schrift, es längere Zeit persönlich mitgemacht hat, weiß aus Erfahrung, daß es kein größeres körperliches Opfer im Kloster geben kann als diese gewaltsame Schlafunterbrechung. Nur im Hochsommer, von Dreifaltigkeit bis zum Fest des heiligen Augustin (28. August), verzichteten die Augustiner nach dem alten Ordinarium vielfach auf das mitternächtliche Aufstehen, weil die Nächte zu kurz waren, und erledigten Matutin und Laudes am Abend.

Zwischen dem ersten und zweiten Zeichen mußte Luther schnell Toilette machen, den ganzen weißen Mönchshabit und die schwarze Kappe mit Kukulle anziehen, um bereit zu sein, mit Beginn des zweiten Zeichens seine Zelle zu verlassen. Dieses zweite Zeichen mußte so lange dauern, daß jeder aus der entferntesten Ecke des Konventes bequem im

Chor eintreffen konnte. Mit dem letzten Glockenschlag begannen an den Ferialtagen und niedrigen Festtagen Matutin und Laudes des Marienoffiziums, die jedoch nur gesprochen, d. h. recto tono rezitiert wurden, was ungefähr 20 Minuten in Anspruch nahm. Dann erst begann der Gesang der Matutin und Laudes des Tagesoffiziums. Große Bedeutung legen die Konstitutionen des Staupitz dem **Singen** aller Tages- und Nachthoren bei. Omnes horae diurnae pariterque nocturnae **cantentur** cum nota. Das wird dem Generalvikar in Kapitel I der Konstitutionen besonders zur Pflicht gemacht. Ein Prior, der ohne besonderen Dispens die Horen bei Tag und Nacht nicht singen läßt, ist nicht stimmberechtigt auf dem Kongregationskapitel (Kap. 30). Auf dieses Singen der Horen sollen die Visitatoren besonders achten (Kap. 35). Der Gesang von Matutin und Laudes mit der Feier der Pretiosa im Kapitelsaal dauerte mindestens fünf Viertelstunden und bei den Festen von neun Lektionen bedeutend länger. Der nächtliche Gottesdienst nahm also im Durchschnitt fast zwei Stunden weg. Nach ihm suchten viele Mönche ihr Bett nicht mehr auf, sondern begannen ihre Privatwachen, sei es, daß sie beteten oder studierten. Als junger Novize wird Luther wieder in seine Zelle gegangen sein und den Versuch gemacht haben wieder einzuschlafen.

Bald nach Sonnenaufgang ertönte das erste Zeichen zu den zwei Primae, welchen gewöhnlich die gesungene Konventsmesse folgte. Fünf Viertelstunden wurden damit wieder ausgefüllt. Gegen 9 Uhr wurden die beiden Terzen gebetet, bezüglich gesungen, was etwa 20 Minuten in Anspruch nahm, ebenso gegen 12 Uhr die beiden Sexten.

Gegen 12 Uhr und an Fasttagen erst gegen oder nach 2 Uhr erhielt Luther seine erste Mahlzeit — ein Frühstück gab es für ihn nicht —, die an Fasttagen auch seine einzige Mahlzeit blieb. Während die Mönche sitzend vor dem Eingang zum Refektorium auf das Glockenzeichen des Priors warteten, das sie in den Eßsaal rief, pflegten sie neben dem mitternächtlichen Schuldkapitel an den Freitagen in der deutschen Kongregation ihre Schuld zu bekennen,

d. h. ihre öffentlichen Verstöße und Vergehungen. Während der Mahlzeit im Refektorium wurde vorgelesen und strenges Stillschweigen gehalten. Die Behauptung Scheels II, S. 199, daß der Vorgesetzte die Mahlzeit durch geistliche Gespräche und auch Witze würzen konnte, und der Hinweis auf die Tischgespräche des Staupitz beziehen sich nicht, was Scheel nicht gewußt hat, auf die Mahlzeiten im Refektorium, sondern nur auf diejenigen außerhalb desselben. Innerhalb des Refektoriums mußte stets Silentium strictum eingehalten werden, und nur außerhalb des Refektoriums konnte bei den Mahlzeiten der „Maior" selbst reden und die Erlaubnis zum Reden erteilen (Kap. 11).

Sofort nach der Mahlzeit war eine ganze Stunde der Ruhe gewidmet, dann wurden Non und Vesper der beiden Offizien gebetet, bezüglich gesungen, womit eine weitere Stunde verbracht wurde.

Kurz vor dem Einbruch der Nacht fand an Nichtfasttagen die Abendmahlzeit statt und an Fasttagen die Collation, die aus Bier oder Wein und etwas Brot, Kuchen und Früchten bestand.

Nachdem die Nacht hereingebrochen war, wurden die zwei Completoria gebetet, bezüglich gesungen, sowie die Vigilia B. M. V., was etwa drei Viertelstunden in Anspruch nehmen konnte. Etwa eine halbe Stunde später wurde das Zeichen zur Nachtruhe gegeben. Das „Silentium profundum" hatte bereits mit dem zweiten Zeichen zur Komplet begonnen.

Damit hätten wir uns das Tageswerk Luthers im Kloster vergegenwärtigt. Daß sein „Wachen" aller Wahrscheinlichkeit nach viel anstrengender war, als Scheel es geschildert hat, haben wir bereits gezeigt. Sein „Fasten" war streng genug. Mit den Freitagen und den anderen kirchlichen Vigilien erstreckte es sich fast auf die Hälfte des ganzen Jahres. Luther nahm also während dieser ganzen Zeit täglich nur eine einzige Mahlzeit zu sich, und zwar erst am Nachmittag um 2 Uhr herum, die aus dem sogenannten cibus quadragesimalis bestand, bei welcher also Butter, Käse,

Eier — von Fleisch und Fett nicht zu reden — ausgeschlossen waren. Für Leute, die geistig angestrengt arbeiten mußten, war das kein kleines Opfer. Es kam alles darauf an, den Magen einmalig wie einen Füllofen derart anzufüllen, daß er bis zum nächsten Tag aushalten konnte. Es kommt noch hinzu, daß Luther, wie das alle eifrigen Ordensleute tun sollten, auch seinerseits freiwillige Abtötungen auf sich genommen hat und sich verpflichtet fühlte, bis zur Grenze der Gesundheit sein Fleisch abzutöten wegen der Forderung der Regel: „Carnem vestram domate jejuniis et abstinentia escae et potus quantum valetudo permittit." Daß gerade in seinem Orden auf das Maßhalten, auf die Diskretion, und zwar aus Gewissensbedenken, wenig gegeben wurde, bezeugen uns sogar offiziell die späteren Konstitutionen. Wir lesen nämlich bei Holstenius IV, S. 254, daß das Gebot der Augustinregel das Fleisch durch Fasten und Abstinenz, soweit es die Gesundheit zuläßt, zu zügeln, derartig die Gewissen Mancher im Orden trübte, daß sie sich deswegen verpflichtet glaubten, bis zur äußersten Abstinenz von Speise und Trank gehen zu müssen (quod quidem ita conscientias quorumdam scrupulose perturbat ut sibi propterea videatur ad extremum abstinentiae possibilis obligari). Luther gehörte zu diesen „Ängstlichen", die glaubten, in dieser Hinsicht nicht weit genug gehen zu können.

Es war jedoch nicht diese Regelvorschrift allein, die Luther zu schweren Abtötungen anfeuerte. Es war vor allem der theologisch-asketische Geist des ausgehenden Mittelalters, wie er sich unter dem Einfluß des Naturalismus in der Theologie und unter Mißachtung des Augustinismus herausgebildet hatte. Ich habe in meinen Quellen S. 153ff. diesen Geist, der auch heute noch nicht ausgestorben ist, ausführlich geschildert. Kurz läßt sich dieser Werkmaterialismus in die Worte fassen, daß er auf die Werke baute, mit den Werken den Himmel verdienen und die „Sünde" (ex condigno) tilgen wollte. Luther lebte in seinen ersten Klosterjahren in diesem Geiste, wie er uns in

einem Briefe an seinen Mitbruder Georg Spenlein vom 8. April 1516 (Enders I, Nr. 11) anschaulich schildert, und konnte dabei keine Ruhe des Herzens finden. Später hat er wiederholt gegen diesen Werkmaterialismus geeifert. So findet er, daß die mittelalterliche Lehre von der Satisfactio Anfang, Ursprung und Tür aller Greuel des Papsttums ist, wie Ablaß, Wallfahrten, Messe, Fegefeuer. Die Lehre von der Genugtuung ist alsdann für ihn das Fundament für die Eigengerechtigkeit, die Werkheiligkeit (wider Hans Worst. Clemen IV, 334). Er findet es verderblich, daß man durch Werke die Seligkeit sucht (WA. XXX², S. 308), daß man seine Zuversicht auf die eigene Genugtuung setzt (WA. L, S. 232), daß man wähnt, auch nur für eine tägliche Sünde genugtun zu können (WA. VII, S. 354), daß man derartig genugzutun wähnt, daß man überschüssige Verdienste hat, die man an andere abtreten kann (WA. L, S. 234). Gegenüber dieser mittelalterlichen Theorie lehrt Luther in dem vorhin genannten Briefe (Enders I, Nr. 11), sowie WA. II, S. 72, daß wir an unseren Werken, an unserem Leben verzweifeln müssen, weil wir damit vor Gott nicht bestehen können, sondern nur von seiner Barmherzigkeit leben. In den ersten Jahren seines Klosterlebens wollte aber Luther Gott genugtun und Verdienste erwerben (WA. XL¹, S. 264) und quälte sich daher auch sicherlich mit nichtgeforderten Abtötungen ab.

Das „Frieren" ist gleichfalls keine Erfindung Luthers, denn im Kloster werden höchstens im Winter Refektorium und Kapitelsaal sowie die Zellen der Magistri in der Theologie geheizt gewesen sein. Nachts in der kalten Kirche, tagsüber in der kalten Zelle, besonders aber bei den winterlichen **Handarbeiten,** wird Luther gefroren haben.

Scheel sucht zwar auf Seite 9ff. die Erzählungen der alten Lutherbiographen, man habe den Reformator in seinem Noviziat dem Studium ferngehalten und ihn mit Auskehren der Zellen und Ausfegen der unflätigsten Gemächer, mit Bettelgängen sowie mit Arbeit in der Sakristei beschäftigt, als Legende hinzustellen.

Als Beweis für den legendarischen Charakter dieser Behauptungen führt Scheel auch den Satz an: In der Rezeption hatte Luther die Tonsur erhalten (S. 16). Damit scheint Scheel andeuten zu wollen, daß den Klerikernovizen solche Arbeiten erspart wurden. Hätte Scheel die mittelalterliche Literatur über die Beschäftigung der Klerikernovizen im Noviziat sich angesehen oder sich auch nur über die jetzige Praxis in den verschiedenen Bettelorden erkundigt, würde er erfahren haben, daß die Novizen und zwar auch die Klerikernovizen, um dadurch in der Demut gefestigt zu werden, gerade mit solchen niederen Arbeiten beschäftigt werden. So mußten damals und müssen heute noch die Klerikernovizen nicht nur bei Tisch auftragen, anderen die Füße waschen, die eigenen Zellen und die Klosterräume säubern, in der Sakristei aushelfen, sondern auch die unflätigsten Gemächer reinigen. Als z. B der Verfasser dieser Zeilen im Noviziat war, befanden sich unter den Novizen auch zwei Priester, von denen der eine ein Doctor Theologiae war und beiden wurde abwechselnd mit den anderen Novizen die Reinigung des Abortes übertragen. Der mit dieser Arbeit für einen Monat oder 14 Tage Beauftragte hieß scherzweise im Noviziat Optiker oder Brillenputzer. Daß Luther mit solchen Arbeiten befaßt worden ist während seines Noviziates, obschon er Magister war, und daß es ihm schwer geworden ist, auf die ihm liebgewordenen Studien bis auf weiteres verzichten zu müssen (constit. cap. 16, siehe S. 51), ist eine ganz selbstverständliche Sache, die auch heute noch jeder, der diesen Weg geht, empfindet. Ebenso ist es selbstverständlich, daß Luther als Bettelmönch auch während seiner Probezeit zur Übung der Demut unter der nötigen Aufsicht in die Stadt auf den Bettel geschickt worden ist, obschon er Magister und Kleriker war.

Gelegenheit zum „Frieren“ gab es bei diesen Arbeiten im Winter genug. In quo anno possunt experiri afflictiones frigoris et caloris (Bonav. Exp. s. reg. cap. II. no. 12).

Das offizielle Beten Luthers nahm täglich wenigstens 6 Stunden in Anspruch, aber damit war das Gebetpensum des Novizen noch nicht erschöpft. Er hatte täglich seine geistliche Lesung zu machen und der Betrachtung (oratio mentalis) obzuliegen. Die klassischen Autoren für die geistliche Lesung waren neben den „Bekenntnissen" Augustins die asketischen Schriften von Cassian, Bernhard, Anselm, Bonaventura, die Heiligen-Legenden, die mittelalterlichen Traktate: De Vitiis et Virtutibus usw. Mit Humbertus a Romanis wird man Luther ermahnt haben: quod ea quae audit in scripturis de virtutibus et operibus a deo acceptis **studeat exercere** (De officio magistri novitiorum), denn schon in den Römerbriefscholien bekämpft er diesen Satz und diese Methode des Frommwerdens ausdrücklich In der Oratio mentalis lernte Luther die ewigen Wahrheiten: Tod, Gericht, Himmel, Hölle, Gerechtigkeit Gottes usw. betrachten. Aus allen diesen Übungen sollte Luther Nutzen ziehen für die Gewissenserforschung und **Beichte**[1]). Letztere, auf

1) Über die Beichte in der Kongregation Luthers bringt Scheel II, S. 20 eine falsche Darstellung, die im Interesse auch der dogmatischen Entwicklung und Beurteilung Luthers richtiggestellt werden muß. Scheel schreibt nämlich: „Die dem Sakrament der Ohrenbeichte vorbehaltenen Todsünden wurden grundsätzlich dem Prior gebeichtet. Denn ihm waren **die** Todsünden reserviert ... Der Prior konnte jedoch einem Bruder, der schon einige Zeit Priester war, die generelle Erlaubnis erteilen, Todsünder zu absolvieren ..." Hätte Scheel eine Ahnung davon gehabt, daß die **reservierten** Todsünden immer **äußerliche** Sünden sind, und hätte er das betreffende Kapitel der Konstitutionen aufmerksam studiert (Kap. 8), so würde er gefunden haben, daß nicht **die** Todsünden dem Prior reserviert waren, sondern nur **gewisse äußerliche** Todsünden. Nachdem nämlich die Konstitutionen vom Prior gesagt haben, „cui omne mortale reservamus", heißt es, bald darauf: **„mortale autem peccatum intelligimus"**, und es folgt alsdann die Aufzählung dieser mortalia, die wir des kulturgeschichtlichen Interesses wegen auch hier anführen wollen: Furtum etiam de re modica, omnem lapsum carnis, omne iuramentum, coniuratio et conspiratio, Simonia, **mendacium deliberatum** (Man beachte, wie nach den Konstitutionen jede überlegte Lüge für die Augustinermönche, also auch die Nutzlüge eine Todsünde war, und man wird begreifen, warum Luther diese Theorie später so sehr bekämpfte. Man wird auch alsdann die dumme, sinnentstellende Verballhornung Rörers leichter erklären in WA. XXVII, 12; vgl. Müller:

die die Konstitutionen großen Wert legen, war nicht nur eine Anklage der Sünden, sondern auch eine vollständige Enthüllung des inneren Menschen mit allen seinen Wünschen, Versuchungen usw. Eine geradezu peinliche Bedeutung wurde damals der Genauigkeit und Vollständigkeit in der Sündenaufzählung beigelegt. Luther wurde gelehrt, sich anzuklagen nicht allein über die Art der Sünde, sondern auch über gewisse Begleitumstände derselben, die aufgedeckt werden mußten. Sollte ihm durch seine geistliche Lesung etwas als Sünde bekannt werden, das er bisher nicht für Sünde gehalten hatte, so sollte er es sofort beichten. Niemals sollte er im Bewußtsein einer Todsünde sich zur Ruhe legen oder am Altar dienen. Falls ihn die erste Generalbeichte bei der Einkleidung nicht beruhigt haben sollte, konnte er diese wiederholen (Humbertus: De officio magistri novitiorum). Die Folgen dieser andauernden Schärfung des Gewissens und fortwährenden Beschäftigung mit sich selbst und den eigenen Fehlern, sollten sich bald beim eifrigen aber empfindsamen Novizen bemerkbar machen. Doch darüber werden wir uns in Kap. 4 unterhalten müssen. Hier sollte vorläufig nur gezeigt werden, wie stark sich Luther täglich geistlich beschäftigen mußte.

Teilweise in diese Kategorie gehört auch das Auswendiglernen einer ganzen Reihe von Psalmen, des Totenoffiziums, des Offiziums B. M. V. usw. sowie

Theol. Stud. u. Krit. 1915 S. 153), revelatio secreti capituli, percussio ex animo facta, incendium, celare rem collatam, exire septa loci, apostasiam suadere, **dissuadere ingressum ordinis nostri, dissuadere benefacere ordini,** delicta contra libertatem, honorem, utilitatem ordinis, conventus, fratris. „Haec et quae his graviora inveniuntur vel similia priori reservata esse decernimus." Der Prior konnte aber die Absolution von diesen Reservatfällen anderen Beichtvätern des Konvents zum Teil oder ganz übertragen, besonders an den Tagen der Generalkommunion. Drei besonders schwere Sünden sollte sich aber der Prior stets vorbehalten: furtum notabile, fornicatio, indicibile vitium, d. h. Sodomie. Scheel II, S. 341 schreibt: Invincibile (sic!) vitium und gibt keine Erklärung!. Die inneren Todsünden, von den läßlichen Sünden ganz zu schweigen, konnten also valide et licite den gewöhnlichen Beichtvätern des Konvents gebeichtet werden.

der Unterricht in Gesang und in der Liturgie. Jedoch nur Scheel (II, S. 19) konnte glauben, daß während dieser Zeit die Novizen dem Chor ferngehalten wurden.

Nicht vergessen dürfen wir endlich, um Luthers Beschäftigung im Noviziatsjahre ziemlich vollständig kennen zu lernen, den eingehenden Unterricht, den er im mönchischen „Knigge" erhielt. So wurde er genau belehrt, wie seine Glieder sich beim Gehen, Stehen und Sitzen zu verhalten hatten, wie er sich beim Essen und Trinken, im Umgang mit seinen Mitmönchen und Mitmenschen zu benehmen hatte. In dieser Hinsicht waren die Mönche, auch im Mittelalter, den Weltgeistlichen ziemlich voraus und diesem Umstand sind ihre Erfolge sicherlich mit zuzusprechen. Die kleine Minderheit von Adligen und Patriziern, die sich dem Klosterstand widmeten, hat nach dieser Seite hin ihre Mitbrüder vorteilhaft beeinflußt.

Der „Tag" Luthers war also recht ausgefüllt und dürfte für ihn um so drückender gewesen sein, als es damals in den Klöstern noch keine regelmäßige Erholungsstunde und Aussprache zu irgendeiner Tagesstunde gab. Dem Novizenmeister stand es frei, von Zeit zu Zeit seinen Untergebenen eine Aussprache mit bestimmten anderen Ordensleuten zu gestatten. Im übrigen mußte der Novize die Eindrücke, die auf ihn einstürmten, und diejenigen, die in ihm aufstanden, auch selbst in sich verarbeiten lernen, denn er konnte doch nicht täglich stundenlang beim Magister sitzen. Trotz der Ableugnung Scheels auf S. 136, II. Band, war Luther einsam, denn auch unter Menschen kann man einsam sein, wenn der Verkehr mit ihnen unterbunden ist. Der Novize Luther durfte aber im Kloster niemand ohne besondere Erlaubnis anreden und ohne Gegenstand und Notwendigkeit des Gespräches dem Oberen dargelegt zu haben ...

Wenn man sich alle diese Abtötungen noch einmal vergegenwärtigt und bedenkt, daß in den Observantenklöstern die allgemeinen Dispensen vom Chorgebet oft nur dann benutzt werden, wenn eine physische Unmöglichkeit vorhanden ist, d. h. wenn Chorgebet und Vorlesungen zu den-

selben Stunden zusammenfallen, so daß in den Observantenklöstern Studenten und Lektoren trotz der Dispensen vielfach auch des Nachts im Chor erscheinen, wenn man bedenkt, wie beschäftigt Luther außerdem als Student und Lehrer gewesen ist, dann wird man es nicht für übertrieben finden, daß er den Satz geschrieben hat: „Wahr ist es, ein frommer Münch bin ich gewest, und so gestrenge meinen Orden gehalten, daß ichs sagen darf: ist je ein Münch gen Himmel kommen durch Müncherei, so sollte ich auch hineinkommen sein, das werden mir zeugen alle meine Klostergesellen, die mich gekennet haben. Denn ich hätte mich **(wo es länger gewährt hätte),** zu todt gemartert mit Wachen, Beten, Lesen und anderer Arbeit" (WA. XXXVIII, S. 143). Die anderen Aussagen Luthers über den Einfluß seiner mönchischen Arbeit und Askese auf seine Gesundheit stammen nicht direkt von ihm.

Wie lange hat für Luther das Noviziat gedauert? Nach den Konstitutionen sollte es ein Jahr und einen Tag ununterbrochen (Kap. 15) andauern. Hat nun Luther die ganze Noviziatzeit durchmachen müssen? Ein Zweifel darüber stieg mir darum auf, weil Luther am 21. **November** 1521 in der Vorrede zu seinem Buche gegen die Klostergelübde schreibt: Agitur **ferme** decimus sextus annus monachatus mei. Wie kann jemand, der im Juli, nach den Tischreden, eingetreten ist und daher auch auf Grund der Konstitutionen im Juli Profeß gemacht hat, im November schreiben: Es läuft **beinahe** das 16. **Jahr** meines Mönchtums ab? Noch undenkbarer wäre eine solche Behauptung, wenn Luther nach der Scheelschen haltlosen Auffassung erst im September eingekleidet worden wäre und Profeß gemacht hätte[1]). Müßte man da nicht eher annehmen, daß die Einkleidung oder die Profeß kurze Zeit nach November stattgefunden hat? Liegt also hier nicht die Vermutung nahe, daß Luther auf Grund seines Privat-

1) Scheel (II, S. 23) irrt auf alle Fälle, wenn er Luther zwar im Juli „eintreten", aber das Noviziat erst im September mit der Einkleidung beginnen läßt (siehe Seite 14).

gelübdes, das ihn bereits an den Ordensstand im allgemeinen fesselte, schon um Weihnachten herum zur öffentlichen Profeß zugelassen wurde? Antonin behauptet in seiner Summa (p. III tit. 16 cap. 3), daß von seiten der Kirche die Forderung eines „annus continuus" für das Noviziat von den Bettelorden nur die Dominikaner und die Franziskaner betraf, die anderen Bettelorden hätten „infra annum" zur Profeß zulassen können. Die Konstitutionen des Staupitz sagen kein Wort davon, daß die Forderung eines „annus continuus" für das Noviziat auf kirchliche Anordnung zurückgeht. Im Gegenteil, sie stellen dieses indirekt dadurch in Abrede, daß sie in Kapitel 16 dem Generalvikar die Vollmacht erteilen, einen Novizen, der den Orden verläßt und wieder zurückkehrt, eventuell von der Forderung des „annus continuus" zu dispensieren, damit er nicht noch einmal das Noviziat von vorn anfangen müsse. Falls das „ununterbrochene Jahr" eine päpstliche Anordnung auch für den Augustinereremitenorden gewesen wäre, hätten die Konstitutionen nicht dem Generalvikar die Vollmacht zu einer Dispens davon erteilen können. Dazu wäre eine höhere Instanz erforderlich gewesen. Luther hätte also von dieser reinen Konstitutionsvorschrift des „annus continuus" durch Staupitz dispensiert werden können. Ist dieses aber geschehen?

Der Umstand, daß die Worte: „agitur ferme annus decimus sextus monachatus mei" mit einer Ordinalzahl, nach den maßgebenden Lexika von einer Jährung, also dem Ablauf und Beginn eines neuen „Mönchs"-Jahres, verstanden werden müssen, daß die Präposition „ferme" in diesem Zusammenhang nur eine kurze davorliegende Spanne Zeit andeutet, hat mich bewogen, zuerst nur einen Zweifel auszusprechen. Auf Grund dieses Zweifels hätte Luther kurz nach dem 21. November, d. h. zwischen diesem Datum und dem Ende des Jahres Profeß gemacht.

Dieser Zweifel verwandelte sich alsdann in Gewißheit, als ich aus Böhmer a. a. O. S. 2 und 3 ersah, daß Rörer und Mathesius auf ein „Autographon", auf eine „eygen Handschrift" Luthers verweisen, in welcher nach Rörer,

der doch die Handschrift Luthers gut kennen mußte, zum Jahre 1505 vermerkt war: 1505 Magister in principio (nämlich im Januar!). 1505 monachus **in fine** anni eiusdem. Das stimmt doch ausgezeichnet zusammen mit dem soeben erwähnten Hinweis aus der Vorrede zu dem Werk über die Ordensgelübde!

Nach Luthers eigener Darstellung ist er also gegen **Ende** des Jahres 1505 „Mönch" geworden. Bedeutet das nun, daß er erst gegen Ende dieses Jahres „eingekleidet" worden ist oder im strengen Sinne des Wortes, daß er um diese Zeit Profeß gemacht hat? Mit Rücksicht auf die bekannte Tischrede (s. S. 17), die, wenn sie auch nicht ganz genau ist, doch auch nicht ganz erfunden sein kann, mit Rücksicht darauf, daß Gewitter Ende Juni zwar häufig vorkommen können, aber wenigstens in Norddeutschland nicht leicht im November und Dezember, mit Rücksicht darauf, daß ein solches Gelübde bald ausgeführt werden mußte, und daß Luther im Juli nach eigener Aussage in der genannten Tischrede in das Kloster eingetreten ist, und daß endlich das Noviziatsjahr mit dem Eintrittstag und nicht mit dem Einkleidungstag begann (s. S. 14), können die Worte von der baldigen Jährung seines Mönchtums in der genannten Novembervorrede sowie die Behauptung, daß er **„Mönch"** geworden ist am Ende des Jahres 1505, sich nur auf die Profeß beziehen, denn die Profeß macht den Mönch und nicht die Einkleidung. Luther hat also meiner Ansicht nach kurz vor Weihnachten 1505 bereits Profeß gemacht.

Mit der Ablegung der Profeß war Luther noch lange nicht, wie Scheel (II, S. 343) meint, ein vollberechtigtes Mitglied des Konventes geworden. Er blieb vielmehr noch drei bis fünf Jahre nach seiner Aufnahme in den Orden vom aktiven und passiven Wahlrecht zu verschiedenen Ämtern ausgeschlossen (Kap. 17) und wurde auch fernerhin wohl bis zur Priesterweihe entweder dem Novizenmeister oder einem anderen Präzeptor unterstellt, dem er als „Professe" zu gehorchen hatte, wie er als „Novize" gehorcht hatte (Kap. 17).

Drittes Kapitel

Luther als Profeßkleriker und Student der Theologie

Luther hat also nach meiner Ansicht kurz vor Weihnachten 1505 bereits Profeß gemacht. Was ist aber alsdann aus ihm geworden? Eine sichere Nachricht, die ihn betrifft, erfahren wir erst aus dem April 1507. Am 2. Mai dieses genannten Jahres fand nämlich seine Primiz statt, und zu dieser ließ er ein Einladungsschreiben an seinen väterlichen Freund Braun in Eisenach vom 22. April ergehen (Enders I, Nr. 1). Über den Tag seiner Priesterweihe, über den Empfang der anderen höheren und niederen Weihen wissen wir nichts Bestimmtes und sind nur auf Vermutungen und Wahrscheinlichkeitsberechnungen angewiesen.

Scheel hat bezüglich dieses Empfanges der Weihen durch Luther eine Reihe falscher Aufstellungen gemacht.

Scheel verwechselt zuerst Mönchskrone, klerikale Tonsur, und „niedere Weihen". So will er uns auf Seite 18 Bd. II glauben machen, daß der Kleriker-Novize Luther durch die Tonsur als im Besitze der niederen Weihen erachtet wurde! Denselben Irrtum wiederholt Scheel II, S. 32, wo er behauptet, daß durch die Rezeption in die Kongregation Luther in den (sic!) ordo minor aufgenommen worden sei. Das ist eine grundfalsche Auffassung Scheels! Die Aufnahme in den Orden und die monastische „Corona" haben Luther keineswegs die klerikale Tonsur und die **vier** niederen Weihen verliehen oder ersetzt, sondern Luther mußte diese Tonsur und diese Weihen während des Noviziates oder nach der Profeß durch den zuständigen Bischof erhalten. Noch unerhörter ist aber Scheels Behauptung (II, S. 33), daß Luther durch seinen

Prior die Subdiakonatsweihe erhalten habe!! Wie kann man nur annehmen, daß zu Luthers Zeit ein zeitlich eingesetzter, nicht benedizierter Prälat wie ein Augustinereremitenprior die Vollmacht besessen habe, die erste der höheren Weihen zu erteilen?! Ein solches Privileg haben damals nur gewisse Äbte besessen, während der Bischof ordentlicher Spender der höheren und niederen Weihen schon damals war.

Scheel glaubt (II, S. 32), die Ordinationstage Luthers mit einiger Wahrscheinlichkeit errechnen zu können, aber bei der Aufzählung der Tage, die nach altem Gebrauche für die Ordinationen in Betracht kommen konnten, erwähnt er nur die Quatembersamstage und den „Samstag der Passionswoche", mit welchem er, wie aus dem beigesetzten Datum hervorgeht, den Karsamstag, d. h. den Samstag vor Ostern meint. Er vergißt jedoch, einen wichtigen Ordinationstag in seine Berechnung hineinzuziehen, nämlich den Samstag vor dem Passionssonntag, d. h. den 20. März 1507, der gerade auch für Luther in irgendeiner Weise in Betracht kommen konnte. An diesem Samstag 1488 (sabbato Sitientes) erhielt Besler die Priesterweihe (Vita a. a. O.). Infolge dieser Auslassung und Nichtbeachtung wird die „Errechnung" der Ordinationstage Luthers bei Scheel II, S. 33 einfach über den Haufen geworfen, ganz abgesehen davon, daß Scheel auf Grund seiner falschen Voraussetzung bezüglich des späteren Profeßtermins Luthers, mehrere Ordinationstage aus dem Jahre 1506 einfach außer acht läßt.

Die sogenannte Primiz Luthers fand statt am Sonntag Kantate, dem 2. Mai 1507. Besler, der, wie gesagt, am Samstag, dem 22. März 1488 die Priesterweihe erhalten hatte, feierte seine Primiz (prima sacrificia) am 20. April, d. h. am zweiten Sonntag nach Ostern (Vita a. a. O.). War aber dieses erste feierliche Hochamt Luthers auch wirklich die erste Messe, die er gelesen hat? Ich wage darüber nichts zu entscheiden. Ich bemerke nur, daß heute das erste feierliche Hochamt in Gegenwart der Eltern usw., auch wenn es nicht mehr die erste Messe ist, als Primiz betrachtet und gefeiert wird. War es aber damals auch so, oder ist viel-

mehr der Neopresbyter Luther am Ostersonntag 1507 wie ein Nichtpriester zur Kommunion gegangen?

Wir werden nicht wie Scheel den Versuch machen, die verschiedenen Ordinationstage Luthers zu erraten. Wir müssen jedoch bezüglich des Empfanges dieser Weihen durch Luther auf eine wichtige Vorschrift aufmerksam machen, die Scheel nicht nur stillschweigend übergangen hat, sondern auch durch entgegengesetzte Behauptungen als nichtvorhanden betrachten wollte. Die Staupitz-Konstitutionen verlangen nämlich in Kapitel 31 ausdrücklich, daß niemand zu den drei höheren Weihen ohne Erlaubnis des Generalvikars zugelassen werden durfte: (Prior) subditum nullum ad sacros ordines sine licentia Vicarii Generalis promoveri faciat. Der Satz Scheels (II, S. 30/31): „Nach der Profeß wurde Luther nicht durch Staupitz, sondern durch den Prior seines Klosters zum Priester bestimmt", ist also in dieser absoluten Fassung falsch, weil Luther ohne Staupitz, d. h. den Generalvikar, wie wir gesehen haben, weder zum Subdiakon noch zum Diakon noch zum Priester „bestimmt" werden konnte! Denselben falschen Gedanken, Staupitz bei der Priesterweihe Luthers auszuschalten, sucht Scheel II, S. 65 zu verteidigen. Nicht besser als die Staupitz-Konstitutionen kennt Scheel die katholische Askese und Psyche, denn sonst hätte er nicht II, S. 28 behaupten können: „Auch der Wunsch, Priester zu werden, wäre (bei Luther) selbstsüchtig und pflichtwidrig gewesen!" Warum denn?!

Wann und wie hat Luther seine theologischen Studien begonnen? Scheel läßt Luther bis zu seiner Priesterweihe sich ausschließlich mit der Kanonauslegung von Biel beschäftigen. Von Dezember 1505 bis April 1507 hätte Luther, nach ihm, keinen theologischen Studienkurs begonnen, sondern vielmehr erst im Sommersemester 1507 damit angefangen, und zwar auf Befehl des Erfurter Priors, ohne daß Staupitz sich in diese ihn nichts angehende Angelegenheit eingemischt hätte. Scheel will die Legende zerstören, wonach Luther in seiner ersten Ordenszeit dem Studium ferngehalten worden sei und erst durch seine Bekanntschaft mit Staupitz und dank

dessen Eingreifen für das Studium bestimmt worden sei. Die wenigen Beweise, die Scheel für seine Behauptung anführt, sind aber nichts wert. Er irrt nämlich sehr, wenn er glauben machen will, Staupitz habe überhaupt als Generalvikar sich in solche Studienangelegenheiten nicht einmischen dürfen oder habe keine Gelegenheit gehabt, mit Luther näher bekannt zu werden. Auch hat er nicht bedacht, daß die gerade von ihm beweislos vorgetragene Verzögerung des Studienbeginnes von Luther um ein ganzes Jahr die Legende seiner Fernhaltung vom Studium eher stützt als umstürzt.

So schreibt Scheel (II, S. 65): „Die Entscheidung, wer von den Brüdern Theologie studieren solle, lag weder in der Hand des Generalvikars noch der Diffinitoren und Generalkapitel des Ordens. ... Der Besuch des **Generalstudiums** wurde vom Prior angeordnet." Wenn Scheel auch nur geringe Kenntnisse von katholischen Ordenseinrichtungen gehabt hätte, würde er so etwas nicht geschrieben, sondern a priori gewußt haben, daß solche vorgebliche Befugnisse eines Lokalpriors a fortiori auch Befugnisse des Provinzials, Generalvikars und der Generalkapitel hätten sein müssen. Es hätte ferner Scheel der Umstand stutzig machen müssen, daß die Generalstudien doch nicht ein reines Lokalinteresse darstellen und daher auch nicht ihre Beschickung, mit welcher meist eine Konventsveränderung verknüpft war, **allein** von den Lokalbehörden vorgenommen werden durfte. Scheel hat aber endlich nicht gemerkt, daß die Konstitutionen des Staupitz ausdrücklich die Beschickung der Partikular- und Generalstudien dem Generalvikar und den Diffinitoren des Kongregationskapitels und der Generalkapitel zuschreiben.

Kapitel 32: Diffinitores ... attente demum provideant quomodo studia in quibus fundamentum ordinis consistit, continuentur et maxime generalia studia in fervore et assiduitate studii nutriantur **et ad illud apti promoveantur.**

Kapitel 36: Studia Generalia nostrae congregationis sollicitius in vigore teneantur. ... Instituantur quoque Studia

Particularia Logicae et Grammaticae competenti numero. ... Quomodo autem et quid magistri et lectores ac cursores tam in generalibus quam in particularibus Studiis legere debeant aut in quibus eis provideatur Patribus Vicario et diffinitoribus determinandum committimus. ...

Kapitel 40: ... Attente (General und Diffinitoren des Generalkapitels) **provideant** quomodo studia in quibus fundamentum ordinis consistit per universum ordinem sollicite continuentur et maxime quomodo studia generalia in fervore et assiduitate studii nutrientur **et apti ad studium per singulas provincias ordinis promoveantur** et ad hoc non solum in generali capitulo Prior Generalis vigili et sollicita cura debet intendere sed sepe per literas maxime in provincialibus capitulis Provinciales, Lectores et Priores ad hoc debet inducere et monere.

Die Scheelsche Behauptung, daß Generalvikar, Kongregationsdiffinitoren und Generalkapitel keine Entscheidung darüber hatten, wer von den Ordensmitgliedern die Generalstudien besuchen sollte, widerspricht also den Konstitutionen. Wie ist aber Scheel zu einer solchen Aufstellung gekommen? Erstens hat er die eben abgedruckten Stellen übersehen, obschon er die erste auf S. 349 wiedergibt, und dafür zweitens sich durch eine andere Stelle der Staupitz-Konstitutionen, die er nicht verstanden hat, irreleiten lassen. Die Staupitz-Konstitutionen schreiben nämlich in Kapitel 36 vor: „Ubicumque autem in aliquo conventu studium sacrae theologiae habetur sit Prior sollicitus ad id omnes quantum fieri postest **compellere** (sic!) **Fratres.**" Diese Bestimmung war aus den alten Konstitutionen herübergenommen und ist in denselben noch etwas deutlicher als in den Staupitz-Konstitutionen: (Kapitel 36) Fratres quoque sacerdotes et clerici cuiuslibet loci in quo sit studium theologiae a Priore loci **scolas cottidie** intrare **cogantur** (sic!). Es handelt sich also hier nicht um die Bestimmung, welche Studenten den theologischen Kurs an einem Generalstudium beginnen sollten, sondern an jedem Ort, wo irgendwie über Theologie gelesen wurde, sollte der Prior sozusagen als Chef der Lokalpolizei

dafür sorgen, daß **alle** täglich, statt sich unnütz im Konvent herumzutreiben, diesen Vorlesungen beiwohnen sollten.

Kongregationskapitel oder Generalvikar haben also Luther zum Studium bestimmt, sei es auf Vorschlag des Erfurter Priors und Konventes, sei es aus eigenem Ermessen. Dies gilt für Luther um so mehr, als es sich bei ihm nicht darum handelte, wie wir unten sehen werden, das Generalstudium des Ordens zu absolvieren, sondern eine höhere wissenschaftliche Karriere an der Universität zu durchlaufen.

Scheel hat sich große Mühe gegeben, die Staupitzlegende zu zerstören, d. h. den frühen intimen Einfuß des Generalvikars auf Luther abzustreiten. In diesem Bemühen hat sich aber Scheel zu übertriebenen Aufstellungen hinreißen lassen, die viel legendarischer sind als die Legende, die er zerstören wollte. Die Behauptung, daß der Erfurter Prior und nicht der Generalvikar Luther zum Universitätsstudium bestimmt habe, haben wir bereits abgetan. Nicht minder falsch ist es, wenn Scheel in seiner Übertreibung jeden näheren Kontakt Luthers mit Staupitz in den ersten zwei Jahren ableugnen will. „Luther" — so schreibt Scheel auf S. 30 — „hat in den ersten Jahren seines Klosterlebens jedenfalls bis zum Sommer 1507 ... keine näheren Beziehungen zu Staupitz gewonnen. Wir können nicht einmal bestimmt behaupten, daß Staupitz in dieser Zeit Erfurt besucht habe." Was mag wohl Scheel unter „näheren Beziehungen" zu Staupitz verstehen? Worauf stützt er dieses apodiktische Urteil? Staupitz wäre ein schöner Provinzoberer gewesen, wenn er seine Amtspflichten in dieser Weise vernachlässigt hätte. Wenn man auch nicht „bestimmt" behaupten kann, so kann man doch mit der größten Wahrscheinlichkeit behaupten, daß Staupitz auf Grund seiner Amtspflichten seit Juli 1505 bis zu seiner Romreise im Winter 1506/7, also in ein und ein halb Jahren seinem wichtigsten Kloster **wenigstens** einen Besuch [1]) abgestattet

1) Scheel II, S. 196 will in Abrede stellen, daß Staupitz seine Visitationspflichten erfüllt habe, und beruft sich auf Kolde S. 225 Anm. 3, wo aber keinerlei Beweis für diese Behauptung angetreten wird.

hat und sich dabei auch nach den Novizen und jungen Professen umgesehen hat. Zudem war ihm Luther durch die Anfrage über seine Einkleidung (siehe S. 16) und seine Profeß (siehe S. 38, 53) bereits bekannt, und auch er wird noch vor seiner Reise die Erlaubnis (S. 42) wenigstens für die Subdiakonatsweihe Luthers erteilt haben, wenn nicht auch für die anderen Weihen. Aus derselben Tendenz heraus will Scheel (S. 31) ausschließen, daß Luther bei Staupitz eine Generalbeichte abgelegt habe. Der Beweis, den jedoch Scheel gegen diese „Legende" vorbringt, ist hinfällig, denn wenn auch die Novizen und Professen beim Novizenmeister oder Prior zur Beicht gehen sollten, so schließt das doch nicht aus, daß a fortiori der höhere Obere, also hier der Provinzial und Generalvikar, diese Rechte in höherem Maße besaß. Es gehörte sogar zu den Obliegenheiten des Provinzials, damals wie heute, von Novizen und Studenten Beicht zu hören, wenn sie es verlangten, die Kleinmütigen unter ihnen zu trösten, sowie die Studien aller zu fördern (vgl. Humbertus a Romanis: De officio Provincialis). Auf Grund der Praxis von damals und heute erachte ich es auch für ganz selbstverständlich, daß Luther bei dem Besuche von Staupitz ihm sein Inneres aufgedeckt hat, sei es durch eine Beichte oder sonstwie, und ich schließe mit Sicherheit aus, daß Staupitz ein so bornierter unerfahrener Seelsorger gewesen sei, wie ihn Scheel (S. 31) hinstellen will, nämlich, daß er die Skrupel und Ängste Luthers als das von ihm gewollte Ziel und Ergebnis der Erziehung seiner Konstitutionen hätte ansehen können!!! Doch darüber werden wir uns im nächsten Kapitel eingehender unterhalten. Mit solch schwachen Argumenten hätte Scheel die Staupitzlegende nicht befehden sollen.

Diese Tendenz, gegen die Staupitzlegende anzugehen, hat Scheel schließlich dazu verführt, die Ordensverfassung der Augustinereremiten einfach auf den Kopf zu stellen. Luther wurde nämlich im Herbste 1508 plötzlich von Erfurt nach Wittenberg versetzt und ein Jahr darauf zurückversetzt. Um die Einmischung von Staupitz hierbei auszuschließen,

legt sich Scheel die Sache folgendermaßen zurecht (II, S. 189): „Schon nach einem Jahr riefen ihn die Erfurter zurück, wie urkundlich feststeht. Zurückrufen konnten sie aber nur einen, der ihnen zur Verfügung stand, ihnen inkorporiert war. Dann aber werden auch sie es gewesen sein, die ihn nach Wittenberg gehen hießen. Luther wäre also bis auf weiteres nach Wittenberg beurlaubt gewesen. . . . Seine Exkorporation aus dem Erfurter Kloster und seine Inkorporation in das Wittenberger verbindet er erst mit der zweiten und endgültigen Übersiedlung nach Wittenberg. Er blieb 1508 Erfurter auch in Wittenberg. Auch dies würde die Vermutung rechtfertigen, daß dem Generalvikar nicht jene Bedeutung zufällt, die ihm von der Überlieferung beigelegt worden ist. . . .“ Auch der Umstand, daß Luther im Dekanatsbuch zu Wittenberg gelegentlich der Eintragung über die Kosten seiner Promotion später den Vermerk machte: „Erfurt mag bezahlen“, bestärkt Scheel in der Annahme, daß Luther vom Erfurter Kloster in der „üblichen Weise“ den Wittenbergern zur Aushilfe überlassen wurde.

Auf diese Aufstellungen von Scheel kann man nur antworten: Quot capita tot errores! So viele Behauptungen, ebensoviele Irrtümer, weil Scheel die Quellen falsch interpretiert oder nicht gekannt hat und die Ordensverfassung der Augustinereremiten außer acht gelassen hat. Erstens steht es nämlich nicht urkundlich fest, daß die „Erfurter“ (sic!) Luther von Wittenberg zurückgerufen haben, sondern urkundlich steht nur fest (vocatus Erfordiam, vocatus ad Erfordiam, Scheel II, S. 397), daß Luther nach Erfurt gerufen oder berufen wurde. **Von wem,** wird aber in den Urkunden nicht gesagt. Daß es **„die Erfurter“** waren, **ist eine Zutat Scheels.** Die Schlußfolgerung Scheels, daß, wenn die „Erfurter“ Luther von Wittenberg zurückgerufen hätten, sie ihn auch dorthin geschickt hätten, hängt also vollständig in der Luft. Zweitens stimmt nicht, daß Luther mit seinem zweiten Wittenberger Aufenthalt seine Exkorporation aus dem Erfurter und seine Inkorporation in das Wittenberger Kloster verbunden hätte.

Der für diese Behauptung herangezogene Brief (Enders I, Nr. 7) spricht zwar von einer excorporatio et promotio, aber wie der Zusatz promotio bereits zeigt, im Zusammenhang mit den Universitäten Erfurt-Wittenberg. Die Augustinerkonvente kannten überhaupt eine solche „excorporatio" und „incorporatio" nicht, sondern nur eine filiatio. Ob jedoch eine exfiliatio oder transfiliatio damals bei den Augustinern überhaupt möglich war, vermag ich heute von Bern aus nicht zu entscheiden, aber ich kann auf Grund der Quellen heute schon mit Sicherheit feststellen, daß eine solche exfiliatio oder transfiliatio bei Luther tatsächlich nicht stattgefunden hat[1]). Denn wie aus einem Brief Luthers (Enders I, Nr. 22) hervorgeht, hat Lang noch im Jahre 1516 Luther darauf aufmerksam gemacht, daß Erfurt sein Mutterkloster sei (matrem tuam), mithin Luther filius dieses Klosters geblieben sei. Luther ist also damals wie überhaupt während seiner ganzen Ordenszeit, auch als er später ständig Professor in Wittenberg war, „filius" des Erfurter Konvents geblieben, und da es heute wie damals zu den Pflichten des conventus nativus gehörte, die Kosten für die Ausbildung des „filius" zu bestreiten, gleichviel wo dieser sich aufhielt, konnte Luther die obenerwähnte scherzhafte Eintragung[2]) bezüglich Erfurts in das Dekanatsregister machen. Der Irrtum Scheels besteht also darin, daß er geglaubt hat, die Augustinereremitenkonvente hätten das Recht gehabt, jeden „filius" für sich zu behalten und eventuell zu reklamieren, sowie diese filii auszutauschen oder herzuleihen,

1) Scheel läßt später S. 428 diese Behauptung fallen.

2) Daß diese Bemerkung Luthers scherzhaft gemeint ist, geht aus der Zeit ihrer Eintragung hervor. Luther schreibt nämlich (WA. IX. 305/6) zu der Bemerkung des Dekanatsregisters, daß er die Kosten seiner Promotion zum Biblikus nicht bezahlt habe: nec faciet. Quia **tunc pauper et sub oboedientia** nihil habuit. Solvet ergo Erffordia. Dieses „tunc" deutet klar an, daß er damals, als er diese Eintragung machte, nicht mehr arm und unter dem Gehorsam war, d. h. nicht mehr Mönch war. Die Behauptung von WA., diese Notiz sei von 1515, ist daher falsch.

und zwar ohne Erlaubnis des Generalvikars oder wenigstens des Distriktsvikars. Abgesehen von den Konstitutionen, hätte ein Blick in Luthers Korrespondenz als Distriktsvikar genügt, um diese der Disziplin eines zentralisierten Ordens zuwiderlaufenden Irrtümer zu zerstreuen. Bei nichtzentralisierten Klöstern, deren Mitglieder Stabilität gelobten und deren Obere niemand über sich hatten, hätte Scheel solche Vorgänge finden können, nicht aber im Augustinereremitenorden und bei seinen Konventualprioren.

Luther ist sehr wahrscheinlich durch das Kongregationskapitel in München, das gerade am 18. Oktober (siehe Kolde S. 236) getagt hat, nach Wittenberg versetzt worden, da eine solche Versetzung, die auch die Studien betraf, in das Ressort der Kapitulardiffinitoren gehört. Luther wird auf unbestimmte Zeit nach Wittenberg versetzt worden sein. Wenn er nämlich von vornherein nur auf ein Jahr nach Wittenberg geschickt worden wäre, hätte er nicht die vorbereitenden Schritte zum Sententiarius so spät unternommen, daß sie keine Aussicht mehr auf Verwirklichung gehabt hätten. Da also das Kongregationskapitel keine Frist für Luthers Aufenthalt in Wittenberg gesetzt hat, kann auf Grund der Konstitutionen nur Staupitz, der Generalvikar oder dessen Stellvertreter ihn nach Erfurt zurückversetzt haben. Diese Tatsache zerstört weit mehr als alle Aufstellungen Scheels die sogenannte Staupitzlegende der alten Biographen, aber auch diejenige von Scheel, d. h. das intime Verhältnis zwischen Luther und dem Generalvikar vor dem „Abfall" Luthers zu demselben. Wenn nämlich, wie auch Scheel annimmt, bei Luthers erstem Aufenthalt in Wittenberg ein persönliches inneres Vertrauensverhältnis zwischen den beiden Männern Platz gegriffen hätte, dann hätte erstens Staupitz nicht diese Rücksichtslosigkeit gegenüber Luther begangen, ihn unmittelbar vor der Promotion zum Sententiar nach Erfurt zurückzuschicken, sondern er hätte ihn, da dieses für ihn leicht gewesen wäre, bei sich in Wittenberg behalten und dadurch gefördert, und zweitens wäre Luther nicht bald darauf an der Spitze der Gegner von Staupitz und

seiner Projekte erschienen. Der intime innere Verkehr zwischen beiden Männern hat meiner Ansicht nach erst mit dem zweiten Wittenberger Aufenthalt eingesetzt, als sich beide in ihrer Auffassung der Streitfragen über die Observanz genähert hatten.

Obschon Luther, wie wir weiter unten sehen werden, seine Studien nicht nach dem Ordensprogramm, sondern nach dem Universitätsprogramm absolviert hat, müssen wir hier, um einige Behauptungen Scheels zu widerlegen, den Studiengang in Luthers Orden an der Hand von Konstitutionen und Bestimmungen, soweit sie vorhanden sind, erklären. Scheel schreibt nämlich Seite 349: Oergel identifiziert wie auch H. Böhmer den Kursor mit dem Studenten der Theologie. Das widerspricht den Konstitutionen. Den Titel eines Kursors erhielt, wer das Partikularstudium mit Erfolg absolviert hat. Er erwarb dadurch weder das Recht auf das Studium der Theologie noch die Bezeichnung eines Studenten der Theologie. Ferner: „Wer also den vierjährigen Kurs des Partikularstudiums eines Augustinereremitenklosters durchmessen hatte und zum Kursor promoviert war, hatte nicht die Rechte eines Magisters der freien Künste erworben. Wohl aber konnte er an den klösterlichen Partikularstudien Unterricht erteilen und zum Studium der Theologie an einem Generalstudium des Ordens zugelassen werden. Nachdem er sich dort zwei Jahre lang mit der Theologie wissenschaftlich beschäftigt hatte, wurde er zum Lektor promoviert mit dem Recht, Vorlesungen über die **Bibel** zu halten (II, S. 60).“ Für alle diese Behauptungen zitiert Scheel sonderbarerweise keine einzige Quelle! Die Dinge lagen aber in Wirklichkeit anders, als sie Scheel hier schildert.

Nach den Staupitz-Konstitutionen sollte in den Orden niemand aufgenommen werden, der nicht lesen und singen konnte (nesciens legere et cantare Kap. 16). Es wurde also als Minimum eine ziemlich minimale Forderung für die Aufnahme verlangt. Weiter verboten die Staupitz-Konstitutionen

in demselben Kapitel, daß sich der Novize während des Noviziats mit anderen Dingen als mit Gesang und kirchlichen Offizien beschäftigte (psalmodiae, cantui et aliis divinis officiis dumtaxat applicetur). Ferner ersehen wir aus denselben Konstitutionen, Kap. 36, daß es in der Kongregation Partikularstudien, an denen Logik und Grammatik gelehrt wurde, sowie Generalstudien gab, an denen Philosophie und Theologie gelehrt wurden (siehe S. 44). Über die Studiendauer an diesen Partikularstudien enthalten weder die Staupitz-Konstitutionen noch die alten Kostitutionen ein Wort. Die alten Konstitutionen begnügen sich mit der Forderung, daß, wer ins Generalstudium kommt, genügend in Grammatik und Logik unterrichtet sein müsse (in grammaticalibus et loycalibus sufficienter instructus). Dagegen erfahren wir durch andere Zeugnisse, daß der Unterricht in der Logik **drei** volle Jahre dauern sollte und der Unterricht in der sogenannten Philosophia naturalis gleichfalls drei Jahre (Denifle, Chartularium II, S. 328, 478). Für seine Behauptung von einer vierjährigen Dauer dieser Partikularstudien gibt Scheel leider keine Quelle an. Über die Dauer der Studien an den sogenannten Generalstudien schweigt sich Scheel sonderbarerweise aus, obwohl die alten Konstitutionen hierüber ziemlich deutlich sind und einen fünfjährigen Kurs bis zum Lektorat vorsehen (Quod postquam in tali studio per quinquennium steterit inveniatur idoneus officio lectoriae). Von den Vorbedingungen zum Kursorexamen reden weder die Staupitz-Konstitutionen noch die alten Ordenskonstitutionen ein Wort, und man möchte daher gern erfahren, auf welches Kapitel der Konstitutionen sich Scheel mit dem oben erwähnten Satze berufen hat: Das widerspricht den Konstitutionen. Wenn ferner nach Scheel der Kursor nur noch zwei Jahre bis zum Lektorat hatte, dann konnte unmöglich gleichfalls nach Scheel derjenige den Kursortitel erhalten, der mit Erfolg das Partikularstudium absolviert hatte, denn zwischen der Absolvierung des Partikularstudiums und dem Lektorate lagen nicht

weniger als **fünf** Jahre, d. h. das ganze Generalstudium. Nach meinem Dafürhalten, auf Grund der Analogie mit den späteren Konstitutionen, wurde der Kursortitel demjenigen Studenten zuteil, der nach Absolvierung des Partikularstudiums (Grammatik und Logik) **und** der zwei oder drei ersten Jahre des Generalstudiums (Philosophie, d. h. Metaphysik und **Theologie**) das sogenannte Kursorexamen bestand, in welchem er Konklusionen aus der Philosophie und Theologie öffentlich zu verteidigen und eine Probevorlesung über ein Buch des Aristoteles vorzunehmen hatte (Holstenius a. a. O. S. 330). Auf Grund dieses Examens konnte der Kursor lehren, d. h. kursorische Vorlesungen halten, sei es im Partikularstudium oder im Generalstudium, und hatte alsdann nur noch zwei oder drei Jahre bis zum Lektorexamen, zu dessen Ablegung der General seine Erlaubnis erteilen mußte. Der Lektorgrad berechtigte für Bibel- und Sentenzenvorlesungen. Jedes Generalstudium hatte zwei ordentliche Lektoren, einen Primarius, der zugleich Regens war und über die Bibel lesen sollte, und einen Sekundarius, der über die Sentenzen und Philosophie zu lesen hatte. Daß Luther „**als** Supprior" Regens des Wittenberger Generalstudiums war, wie Scheel II, S. 306 behauptet, ist schief ausgedrückt. Der Supprior hatte als solcher nichts mit dem Studium zu tun, wie aus den Staupitz-Konstitutionen hervorgeht (Kap. 28). Der Sententiar sollte in jedem Jahre zwei Bücher des Lombarden erklären, so daß jedesmal nach zwei Jahren der Kursus abgeschlossen war (Denifle, Chartularium II, S. 447). Studenten und Lehrer an diesen Partikular- und Generalstudien genossen gewisse Dispensen vom Choroffizium. So konnten die Studenten des Partikularstudiums aus den Laudes herausgehen und auch die Sext außerhalb des Chors beten. Lektoren und Kursoren durften an Schultagen Matutin Complet und Sext außerhalb des Chors beten. Ob sie aber damit auch vom nächtlichen Aufstehen befreit waren, wird nicht gesagt und ich möchte es bezweifeln, da sie sonst fast niemals dem Kapitel beigewohnt hätten. Sogar vom Bettel waren diese Studenten nach den alten Konstitutionen nicht

ganz befreit, sondern sollten sich u. a. am Brotbettel etwa dreimal im Monat beteiligen.

Wie hat sich nun Luthers Laufbahn als Student der Theologie entwickelt? Direkte Belege fehlen uns zwar bis zum Jahre 1508, aber es fehlt uns nicht an indirekten Belegen. Erstens können wir mit ziemlicher Sicherheit behaupten, daß es gerade Staupitz gewesen ist, der Luther zum höheren Studium promoviert hat. Da nämlich in der Zeit nach Luthers Profeß, Ende 1505 bis zum Oktober 1508, kein Kongregationskapitel getagt hat, konnte Luther in dieser Zeit nur durch den Generalvikar „promoviert" werden, um so mehr als es sich um einen höheren Kurs an einer Studienanstalt außerhalb des Ordens, d. h. an der Universität handelte. Wie übrigens gerade Staupitz sich seiner Pflicht bewußt war, die „apti ad studia" dazu zu promovieren, ist z. B. aus den Klagen Luthers (Enders I, Nr. 22) darüber zu ersehen, daß Staupitz, ohne ihn zu befragen und ohne Rücksicht auf die Unterkunftsverhältnisse, Studenten aus Köln nach Wittenberg schickte! Über den Zeitpunkt dieser promotio ad studia Luthers fehlen uns zwar direkte Belege; da aber die aptitudo Luthers durch die bisherigen Erfolge seiner Laufbahn hinlänglich bewiesen war, bedurfte sie keiner weiteren Prüfung durch den Provinzleiter und die Professoren des Ordensstudiums. Es brauchte auch nicht die Priesterweihe Luthers abgewartet zu werden, um ihn in dieser Hinsicht zu promovieren, da dieses durch kein Statut gefordert wurde und damals wie heute die theologischen und liturgischen Vorbereitungen auf die Weihen neben dem theologischen Studienkurs einhergingen. Ich vertrete daher die Ansicht, daß Luther unmittelbar nach seiner Profeß im Januar 1506 seine Studien an der Universität Erfurt aufgenommen hat, da er, wie ich bewiesen habe (S. 37 ff.), bereits um Weihnachten 1505 herum, also vor Ablauf seines Noviziatsjahres Profeß gemacht hat. Hierzu bedurfte er eines besonderen Dispenses des Generalvikars, und dieser hätte weder für ihn noch für den Orden irgendeinen Sinn noch Zweck gehabt, wenn nicht der Generalvikar zugleich mit diesem

Dispens die „promotio ad studia“ vorgenommen hätte. Waren doch die Augustinereremiten in Deutschland nicht so reich an Lehrkräften, daß es ihnen gleichgültig sein konnte, ob ihre diesbezüglichen Kandidaten ein oder mehrere Semester verloren oder nicht. Luther hat also von Januar 1506 bis zum Herbst 1508, also fast drei Jahre als „Scholar“ an der Universität Erfurt zugebracht. Während dieser „drei“ Jahre wird er die ordentlichen Vorlesungen bei den Magistern in der Bibel (? s. S. 61 f.) und in den Sentenzen sowie die außerordentlichen oder richtiger gesagt kursorischen Vorlesungen in denselben Fächern beim Bibelbakkalar und beim Sentenzenbakkalar und die geforderten Disputationen besucht haben.

Im Herbst 1508 wurde Luther, wie wir bereits erwähnt haben, plötzlich nach Wittenberg versetzt und zwar in doppelter Eigenschaft, nämlich als Professor der Moralphilosophie in der Artistenfakultät der Universität und zugleich als Scholar in der theologischen Fakultät.

In Wittenberg erhielt Luther im März 1509 den ersten theologischen Grad. Er wurde zum Baccalaureus biblicus promoviert und hatte nun neben seinen Vorlesungen in der Artistenfakultät und neben seinen eigenen Studien und Vorlesungsbesuchen auch noch während des Sommersemesters 1509 Vorlesungen über einige Kapitel der heiligen Schrift zu halten, die ihm von der Fakultät zugewiesen wurden. Mehr als ein Kapitel durfte er als Biblicus pro Lektion nicht durchnehmen.

So war Luther schon nach fast 3½ Jahren theologischen Studiums zum ersten theologischen Grade aufgestiegen, während die Wittenberger Statuten für Nichtreligiosen seit der Beleihung mit dem Magisterium in artibus eine Studienzeit von fünf Jahren verlangten! Dieselben Statuten ordneten zwar auch an: Religiosus gaudeat privilegio ordinis sui (Muther, S. 19), aber man sieht nicht ein, welcher Privilegien sich Luther erfreut hätte, da er weder im Orden irgendwie promoviert worden war, noch der Orden ihn daher für die Bibel präsentieren konnte, es sei denn, daß die Ordens-

leute das Privileg besessen hätten, nur die Hälfte der vorgeschriebenen Zeit nachzuweisen, worauf Scheel jedoch mit keinem Worte anspielt. Luther wird nämlich in der Eintragung ins Wittenberger Dekanatsregister (WA. IX, S. 305) nur Magister genannt. Er verfügte also über keine andere promotio, seitdem er die artistische Fakultät hinter sich hatte. Ferner wird seine Petition auf dieselbe Stufe mit derjenigen eines Nichtreligiosen gestellt, und von einer Präsentation durch den Orden ist dabei keine Rede. Daß ihn der Orden nicht zu den beiden ersten Graden präsentiert hat, geht auch daraus hervor, daß Luther während der Formalitäten zum Sententiarius, wie wir gleich sehen werden, aus Wittenberg fortversetzt wurde und in Erfurt auf große Schwierigkeiten stieß bezüglich seiner dortigen Aufnahme zu demselben Grade, was **beides** ausgeschlossen gewesen wäre, wenn die Ordensleitung ihn präsentiert hätte. Was aber vom Sententiar Luther gilt, kann mit Recht vom Biblicus Luther geschlossen werden, um so mehr als, wie wir bereits gesagt haben, Luther keinerlei Ordensgrad besaß, um präsentiert werden zu können.

Gegen Ende dieses Sommersemesters 1509, das in Wittenberg bei den eigentümlichen Ferienverhältnissen bis zum Feste der heiligen Ursula, d. h. dem 21. Oktober andauerte, bereitete sich Luther auf den zweiten theologischen Grad, nämlich denjenigen eines Baccalaureus Sententiarius vor, denn die Wittenberger Statuten verlangten von einem Ordensmann nur ein einziges Semester als Biblicus! (WFSt., Kap. 7, S. 20.) Schon hatte Luther sein Examen als Sententiar hinter sich, als er zwischen Examen und dem feierlichen Beginn seiner Vorlesung — die allgemeinen Vorlesungen begannen in Wittenberg mit dem 3. November — unerwartet nach Erfurt zurückversetzt wurde, wo die Vorlesungen am 1. Oktober begonnen hatten (Enders I, S. 24). Während die Statuten der Universität Wittenberg alles, was die Studienfrist betraf, vollständig dem Urteil des Senats überließen (WFSt., Kap. 6, S. 19), waren die Statuten der Universität Erfurt in dieser Hinsicht etwas strenger. Luther

wurde zwar von der theologischen Fakultät in Erfurt als Sententiar zugelassen (Enders I, S. 24: admissus et susceptus), jedoch mit vielen Schwierigkeiten (cum omni difficultate). Aber wann? In § 40 der Statuten wurde nämlich bestimmt, daß ein Bakkalar aus einer anderen Universität, der sich in Erfurt zur Aufnahme meldete, nicht nur seine Zeugnisse mitzubringen hatte, sondern auch eine Untersuchung über sich ergehen lassen mußte über die Gründe, warum er seine Universität verlassen habe, über **Dauer** und **Art** seiner Vorlesungen, und erst nachdem sich herausgestellt, daß er in diesen Einzelheiten wahrhaftig gewesen und geeignet sei, sollte er in Erfurt angenommen werden. Wie weit sich diese Untersuchung der Erfurter über Luther erstreckt hat, wissen wir nicht. Es ist nach dem Hinweis auf die „Schwierigkeiten", die sie gemacht haben, sehr gut möglich, daß sie sich daran gestoßen haben, daß Luther nur ein einziges Semester in der Bibel gestanden hatte, während ihre eigenen Statuten hierfür nicht weniger als zwei Jahre verlangten! (§ 62.) Auf die in diesem Paragraphen vorgesehenen Privilegien konnte sich Luther in dieser Hinsicht nicht berufen, da er, wie bereits gesagt wurde, nicht von Ordensseite promoviert und präsentiert worden war. Haben nun die Erfurter ihn noch Bibelvorlesungen halten lassen oder haben sie sich damit begnügt, ihn von neuem ein Examen in Erfurt ablegen zu lassen? Wir wissen es nicht. Jedenfalls muß aber Luther wegen dieser vielen Schwierigkeiten Zeit verloren haben, da er nicht mehr dazu gekommen ist, Vorlesungen über das vierte Buch des Lombarden zu halten. Wir besitzen nämlich heute noch Luthers Handexemplar der Sentenzen des Lombarden, in das er zum Gebrauche in seinen Vorlesungen seine Randnotizen gemacht hat (WA. IX, S. 28 bis 94). Nach allgemeiner heutiger Auffassung sind das die Noten, die Luther bei seiner ersten Sentenzenvorlesung in Erfurt niedergeschrieben hat. Wenn dem so ist, hat Luther vor seiner Romreise die vier Bücher des Lombarden nicht bis zu Ende vortragen können, denn in diesem Handexemplar gehen die Noten nur bis zum dritten Buch einschließ-

lich, während zum vierten Buche die Textnoten fehlen. Wäre Luthers Zulassung als Sententiar früh genug erfolgt und nicht durch die Schwierigkeiten verzögert worden, so würden wir auch Noten von ihm über das vierte Buch des Lombarden besitzen. Bei der Eile, die Luther hatte, durch die theologischen Grade hindurchzukommen, wie wir bisher gesehen haben, ist es nicht wahrscheinlich, daß er die Absicht hatte, seinen Kurs über den Lombarden auf zwei Jahre auszudehnen, wie er nach § 64 der Statuten das Recht gehabt hätte. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß Luther seinen Kursus auf ein Jahr eingerichtet hatte und an allen lesbaren Tagen gelesen hat. Aber selbst damit können wir den Zeitpunkt seiner Zulassung als Sentenzen-Bakkalar in Erfurt nicht genau bestimmen. Auch Luthers Äußerung in einem Briefe vom 21. Dezember 1514 (Enders I, S. 24), daß er nach seiner Zulassung zum Sententiar in Erfurt noch fast 1½ Jahre an der Fakultät geblieben ist und deren Statuten zu hören Gelegenheit hatte, bringt uns dieser Bestimmung nicht näher, weil wir nicht genau wissen, wann Luther von Erfurt wieder nach Wittenberg 1511 zurückversetzt worden ist. Wahrscheinlich wird Luther erst im Januar 1510 und vielleicht noch später mit seinen Vorlesungen über die Sentenzen begonnen haben, und sicher hat er noch vor seiner Romreise die feierliche Einleitungsvorlesung zum dritten Buch des Lombarden gehalten, womit er zum baccalareus formatus aufrückte. In Paris (Denifle, Chartularium II, 700) rechnete man für die drei letzten Bücher je zwei Monate, für das erste mit dem Prolog etwas mehr. Haltlos ist aber jedenfalls die Vermutung Scheels, daß Luther als Lector secundarius und Subregens nach Erfurt zurückgerufen worden sei (II, S. 215/216). Es müßte schlimm gestanden haben mit den Studien im Augustinereremitenorden in Deutschland, wenn man in Erfurt Luther, der nur kursorischer Biblicus von einem einzigen Semester war und den Lektorgrad gar nicht besaß, zum Subregens hätte machen müssen in einem Generalstudium!

Spätestens im November 1510 trat Luther die Romreise [1]) an, und als er im Frühjahr 1511 zurückkehrte, wird er in

1) Über diese Romreise siehe Böhmer, Luthers Romfahrt, Leipzig 1914. Uns interessiert diese Reise insofern, als sie in ihren Motiven und Folgen für Luthers Charakteristik von Bedeutung gewesen ist. Ich halte es für unumstößlich bewiesen, daß Luther im Interesse der Observanz gegen den Plan von Staupitz, die sächsische „nichtobservante" Provinz mit der eigenen Kongregation zu verschmelzen, nach Rom gegangen ist und bald nach seiner Rückkehr ein Anhänger von Staupitz und Gegner, wenn auch nicht der Observanz, so doch der Observanten geworden ist. Zum besseren Verständnis des Unterschiedes zwischen Observanten und „Nichtobservanten" sei hier unter Erklärung der Regestenauszüge aus den Generalatsregistern bei Böhmer S. 50 folgendes bemerkt: Bei den Observanten mußten alle Horen des Breviers gesungen werden (siehe S. 29), während die Nichtobservanten sie nur laut beteten und auch wohl „zusammenlegten", d. h. hintereinander beteten, statt jede zu ihrer Tageszeit, um damit Zeit zu ersparen und längere verfügbare Zwischenräume zu haben. Bei den Observanten war das Kloster geschlossen, d. h. es herrschte Klausur. Nicht nur den Frauen, sondern auch den Männern, Weltgeistlichen wie Laien, war der Zutritt zu den Klosterinsassen ohne Erlaubnis des Priors unmöglich gemacht. Auf diese Weise hatte der Obere die Kontrolle über alle Besuche und ihre Häufigkeit. Den Observanten war es ferner verboten, ohne Erlaubnis des Oberen das Kloster zu verlassen, um in der Stadt herumzuspazieren (discursus). Nicht einmal reden durfte der Observant ohne Erlaubnis innerhalb des Klosters (silentium), und ganz besonders war es ihm verboten, andere Mitbrüder in ihren Zellen zu besuchen und sich darin mit ihnen zu unterhalten, weil man mit Recht hierin den Keim zu allen Zwistigkeiten im Konvente erblickte. Der Ordnung halber sollte in den Observantenklöstern nicht zu beliebigen Tagesstunden gegessen werden wie in einem Wirtshaus, sondern alle sollten zu einer festgesetzten Stunde gemeinsam essen (mensa una). Nur der Tischvorleser, die Speisenaufträger und wer hierzu eine besondere Erlaubnis erhalten hatte, durften sich an der secunda mensa beteiligen. Zu dieser gemeinsamen Mahlzeit hatten sich alle rechtzeitig einzufinden. Die Mahlzeit sollte für alle auf das Zeichen des Oberen hin beginnen und aufhören. Wie niemand zu spät kommen sollte, durfte auch niemand früher aufstehen (principium et finis mensae unus). Alle mußten dieselbe gemeinsame Speise essen (cibus unus). Niemand durfte sich also in der Küche etwas Besonderes bestellen oder sich von Außenstehenden etwas schenken lassen, um es im Refektorium zu verzehren. Bei Tische hatten die Observanten ihren bestimmten Platz wie im Chor und Kapitelsaal, je nach dem Profeßalter, dem wissenschaftlichen Grad und Ordensamt. Es war also

Erfurt keine Vorlesungen mehr gehalten haben, sonst hätte er sich dazu seines Handexemplars bedient. Zudem hatte

nicht erlaubt, daß besonders zueinander passende und fröhliche Brüder sich zusammensetzten. Alle saßen in einer Reihe mit dem Rücken an der Wandseite ohne ein „Gegenüber" zu haben, wodurch das silentium strictum erleichtert wurde. Nur im Refektorium sollte gegessen werden, also nicht auf den Zellen, wo nicht einmal Eßvorräte aufbewahrt werden durften. Nach dem Essen wurde das Refektorium geschlossen und niemand sollte es ohne Begleiter, auch wenn er nur trinken wollte, betreten. Zwischen den Mahlzeiten wurde weder gegessen noch , gezecht". Besonders sollte das in der Stadt beobachtet werden. Da Leinen damals als verweichlichender Luxusartikel galt, sollten mit Ausnahme der Unterhosen die anderen Kleider alle aus grober Wolle sein. Der Gleichförmigkeit wegen sollten Kleider und Schuhe aus der gemeinsamen Masse bestritten werden, denn sonst hätte, wer reichere Bekannten besaß, sich eine bessere Ausstattung schenken lassen können. Das waren wohl die Hauptgründe, aus denen sich gewisse deutsche Observanten einer Verschmelzung mit der sächsischen Provinz entgegenstellten! Wie Staupitz sich einst aus Observanzgründen der Aufsicht der Zentralleitung des Ordens entziehen wollte und Besler (Vita a. a. O. S. 360) beauftragt hatte, zu erreichen, daß der Prokurator der Congregatio Lombardiae und nicht der allgemeine Ordensprokurator die Geschäfte der reformierten Congregatio Alemanniae in Rom besorgen sollte, lehnten sich jetzt die „sieben" Konvente aus Observanzgründen gegen Staupitz auf und schickten Luther nach Rom. Der Leser würde jedoch den Nichtobservanten schweres Unrecht tun, wenn er annähme, daß bei ihnen die erwähnten Grundbestimmungen gar nicht eingehalten und immer übertreten wurden. Der Hauptunterschied zwischen Observanten und Nichtobservanten besteht meiner Ansicht nach darin, daß die Observanten auf alle diese Dinge einen gewaltigen, ja übertriebenen Wert legten, denn die meisten dieser Vorschriften sind zwar für die äußere Ordnung dieser geistlichen Kasernen von Bedeutung, aber ihr Zusammenhang mit der Vollkommenheit des Evangeliums dürfte doch nur ein ziemlich loser sein und daher die Art, wie die Observanten sie zu verwirklichen suchten, nicht immer religiös einwandfrei gewesen sein. Ob diese Erkenntnis, die Luther schon in seiner ersten Psalmenvorlesung vorträgt, ihm bereits auf der Romreise aufgegangen ist, kann nicht direkt bewiesen werden. Jedenfalls hat er sich aber sofort nach seiner Romreise von diesen Leuten getrennt, sei es wegen der Ermahnungen der Ordensleitung in Rom gegen diese „Schismatiker", sei es wegen seiner Beobachtungen auf der Reise in observanten und nichtobservanten Klöstern, sei es, daß man von observanter Seite auch ihm den Mißerfolg der Reise zuschrieb, oder aus allen diesen Gründen. Er fiel zu seinem Staupitz ab, der von nun an ihm besonders gewogen sein sollte.

er auch keine Zeit mehr dazu. Man nimmt vielmehr allgemein an, daß Luther, der inzwischen zu Staupitz „abgefallen" war, zu denjenigen Erfurtern gehörte, die den Rezeß von Jena annahmen und sich daraufhin, da die Erfurter mit demselben nicht einverstanden waren, aus diesem Kloster fortversetzen ließen. Was aber alsdann Luther vom Juli 1511 bis zum Herbste 1512 in Wittenberg gemacht hat, entzieht sich wiederum unserer Kenntnis. Wahrscheinlich wird er ordentliche Vorlesungen der Magister, Disputationen usw. an der Universität weiter besucht haben. Vielleicht wird er sogar noch einmal über die Sentenzen gelesen haben, da in Wittenberg der Sententiar schwören mußte, zwei Jahre in den Sentenzen auszuharren (quod etiam duobus annis in Sententiis perseverabo. WFSt. S. 20).

Auf Ordensbefehl bewarb sich endlich Luther im Herbst 1512 in Wittenberg um die Lizenz und erhielt am 18. Oktober genannten Jahres nach etwa siebenjährigem Studium den theologischen Doktorgrad.

Über den Charakter dieses Studienganges und die theologische Richtung, der Luther in diesen Jahren angehörte, werden wir weiter unten in Kapitel V ausführlich handeln. Hier wollen wir nur diese Studien im allgemeinen charakterisieren. Gemäß der Tradition der letzten drei Jahrhunderte war die scholastische Theologie von der Patristik und der heiligen Schrift losgelöst. Die „Ratio", d. h. Aristoteles beherrschte fast alle Schulen. Was den Abfall von der Patristik angeht, so hat sogar Denifle (Die Universitäten des MA.: S. 759, Anm. 22) zugeben müssen, daß die Philosophie im 13. Jahrhundert die Väter aus der Theologie verdrängt hat. Kurze aus dem Zusammenhang gerissene Zitate aus den Vätern dienten als Nebenbeweise für die Forderungen, die man auf Grund der „Ratio" aufgestellt hat. Nicht respektvoller verfuhr man mit der Heiligen Schrift.

Die exegetische Theologie war durch die systematische Theologie stark in den Hintergrund gedrängt worden. Sowohl Dogmatik als Moral wurden fast nicht mehr auf Grund

und an der Hand der Schrift entwickelt und behandelt, sondern auf Grund des Schemas, das Petrus Lombardus in seinen Sentenzen aufgestellt hatte, und dazu noch mit dem Unterschied, daß der „Ratio", d. h. der Spekulation die Hauptbedeutung eingeräumt wurde, was beim Lombarden nicht der Fall war. Die Heilige Schrift kam auszugsweise zur Erhärtung der Ergebnisse der Spekulation in kurzen Zitaten als Mitbeweis in Betracht. Man fuhr zwar fort, an den Universitäten einzelne Bücher der Schrift auszulegen, aber in welcher Weise? Scheel II, S. 69ff., 316ff. möchte den Glauben erwecken, als sei auch noch zu Luthers Zeit der Unterricht in der Schrift ihrer Bedeutung gemäß erfolgt. Kein ernster Forscher wird aber die kursorischen Vorlesungen der Bibelbakkalare als einen ernsten und würdigen Unterricht in der Schrift betrachten können. Was konnte auch ein Student, der selber nur etwa zwei Jahre Bibel gehört hatte, für einen ernsten Unterricht erteilen!? Ist es ferner nicht bezeichnend, daß bereits nach wenigen Semestern der junge Theologiestudent Unterricht in der Bibel erteilen durfte, während für den Unterricht in den Sentenzen eine größere Reife- und Studiendauer verlangt wurde? (Siehe oben S. 54ff.) Scheel weist zwar hin auf die ordentlichen Bibelvorlesungen der Doktoren und behauptet Seite 71: „Den Parisern entlehnten die Erfurter auch die Bestimmung, daß die Magister der theologischen Fakultät Vorlesungen über die Bücher der heiligen Schriften halten sollten. Die Erfurter Statuten lassen dies als eine selbstverständliche Tätigkeit der Doktoren erkennen ..." Schlägt man aber den von Scheel angerufenen § 29 der Erfurter Universitätsstatuten auf, dann findet man darin keinerlei Begründung der Behauptungen Scheels: In primo statuimus et ordinamus quod magistri nostre facultatis in Erfordia regentes legant secundum tempus et locum lectiones suas et secundum disposicionem magistro(i) decani et facultatis, si aliqua circa hoc disponere voluerint, nec unus incipiat legere aliquem sacre scripture librum, quem alter magister legit actualiter, nisi de conlicencia speciali atque consensu. Von einer Bestimmung,

für die Magister Vorlesungen über die Heilige Schrift halten zu müssen, ist weder in diesem Paragraphen noch in einem anderen mit einem Wort die Rede! Auch die Klausel, daß kein Magister über ein Buch der Schrift lesen solle, worüber ein anderer bereits Vorlesungen begonnen hatte, beweist durchaus nicht, daß die Magister gezwungen waren, statutengemäß regelmäßige Vorlesungen über die Bibel zu halten. Daß in Leipzig Stefan von Prettin 1440 Vorlesungen über die Briefe Pauli begonnen hat, beweist nichts in dieser Hinsicht und macht besonders nicht ungeschehen, daß Staupitz, der eine spezielle Bibelprofessur in Wittenberg inne hatte, während vieler Semester überhaupt nicht zum Lesen gekommen ist. Die späteren Konstitutionen der Augustiner haben hier den Sitz des Übels besser erkannt als Scheel, als sie mit Berufung auf das Tridentinum (Holstenius IV, S. 327) die Vorschrift erließen, die Bibelvorlesungen seien den Hauptprofessoren (dignioribus!) zuzuweisen, womit hinlänglich angedeutet wird, daß bisher diese Arbeit leider von Nebenprofessoren geleistet wurde.

Inmitten dieser allgemeinen Schwäche der damaligen theologischen Bildung hatte Luther noch den besonderen Nachteil, daß er während seines ersten Studienganges eine ganz einseitige theologische Ausbildung erhielt, dadurch, daß er ganz ausschließlich in einer extremnaturalistischen Schule großgezogen wurde, die von Tübingen aus durch Deutschland verbreitet worden war.

Eine solche Richtung war derjenigen seines Ordens durchaus entgegengesetzt, denn sogar die Staupitz-Konstitutionen ordneten mit den alten Ordenssatzungen an, daß in der Theologie Ägidius von Rom Leitstern sein sollte: Praecipiant insuper omnibus Regentibus et Studentibus ut opiniones et positiones venerabilis magistri fratris Egidii ubique teneant et secundum eius scripta omnino legant (Kap. 40).

Vergebens sucht Scheel diese Einseitigkeit in der ersten theologischen Erziehung Luthers und das Abweichen von der Konstitutionsvorschrift, die die Befolgung der Ansichten

Ägids zur Pflicht machte, durch allerlei Redefloskeln abzuleugnen: „Das bedeutet aber keineswegs, daß seine Lehrer und er selbst Ägid gering geschätzt und die Vorschrift der Konstitutionen überhaupt nicht geachtet hätten. **Ägids Name wurde auch in Erfurt genannt**... (!!!) Gern beugt sich Paltz seiner Autorität, aber nicht seinem Thomismus... **Ägids autoritative Stellung stand auch keineswegs einem Bekenntnis zum Okkamismus im Wege**..." (II, S. 73). Wenn die reformierten Augustiner, wie sie verpflichtet waren, in der Theologie Ägid gefolgt wären, hätten sie bonafide keine Okkamisten und Skotisten sein können, weil sich beide Richtungen, wie jeder, der auch nur in die scholastische Theologie hineingeschaut hat, wissen muß, ausschließen.

Waren aber alle damaligen Augustiner in der Kongregation Anhänger von Skotus, Okkam und Biel in der Theologie? Gehörten besonders die Lehrer Luthers im Orden dieser Richtung an? Die Beantwortung dieser Fragen ist nicht leicht, weil wir erstens die theologischen Lehrer Luthers überhaupt nicht einmal dem Namen nach kennen. Wir wissen daher auch zweitens nicht, ob sie im Orden oder außerhalb des Ordens zu suchen sind. Es wäre z. B. nicht unmöglich gewesen, daß Luther, der bereits in der Logik, Metaphysik und Ethik von zwei Anhängern der „Via moderna", Usingen und Trutvetter, erzogen worden war und sich schon deswegen als Mitglied dieser „Sekte" betrachtete, nun auch in der Theologie Anhänger dieser „Sautheologie", wie er sich später ausdrückte, gehört hätte. Wenn Trutvetter, der durch seine Verehrung für Buridan als weitbekannter Okkamist galt und 1505 in Erfurt den theologischen Doktor erhielt, aber erst ein Jahr später (1506/7) als Professor der Theologie nach Wittenberg übersiedelte, inzwischen 1506 theologische Vorlesungen in Erfurt gehalten hätte, würde ich Luther auch für dieses Jahr als seinen Schüler betrachten. Luther kann aber auch andere Okkamisten und zwar außerhalb seines Ordens gehört haben, da

er ja keinen Ordenskursus, sondern den Universitätskursus durchmachte. Der spätere Ausdruck „tui Gabrielistae“ (Enders I, Nr. 22) und ebenda der Ausdruck mei sc. Gabrielistae, wie die Ausdrücke „tui theologi“ (Enders I, Nr. 52) und vobis — nobis (Enders I, Nr. 45) fordern nicht, daß diese Gabrielisten in den eigenen Ordenskreisen statt an der Universität zu suchen seien, wo Lang, der Adressat dieser Briefe, gerade damals baccalaureus sententiarius war, Vorlesungen hielt und die Lizenz erhielt. Der ganze Zusammenhang dieser Briefe, wie z. B. in Enders I, Nr. 22 die Erwähnung Karlstadts unter den „omnes“, weist auf die Universitätskreise hin. Wir wissen auch mit Sicherheit, daß der Leiter der Kongregation, Staupitz, in der Theologie kein „Modernist“ gewesen ist. Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß sein Vorgänger Proles, der in Perugia studiert hatte, dieser Richtung angehört hat. Über Nathin, einen der mutmaßlichen Lehrer Luthers, wissen wir leider nichts bezüglich seiner theologischen Richtung. Der Umstand, daß er kurze Zeit Biel gehört hat, genügt allein nicht, um ihn zu einem Gabrielisten zu machen. Nur von einem Erfurter Augustiner zu Luthers Zeit wissen wir mit Bestimmtheit, daß er ein ganz platter Naturalist in der Theologie gewesen ist, und zwar aus seinen Schriften, nämlich vom Magister Johannes Paltz. Paltz hätte auch sehr wohl noch 1506 Luthers Lehrer sein können. Später zog er sich allerdings als Prior nach Mülheim bei Ehrenbreitstein zurück. Es geht nur nicht an, aus allen Augustinern Skotisten und Okkamisten machen zu wollen.

Nicht minder unbegründet ist ein anderer Versuch Scheels, die Einseitigkeit bei der ersten theologischen Erziehung des jungen Luther dadurch abzuleugnen, daß er ihm direkte Kenntnis der Summa des Aquinaten zuschreiben will. Er beruft sich zu diesem Zwecke (II, S. 354) auf folgende Tischrede vom 8. Juni 1532 (WA. Ti. I, Nr. 280): Cum essem iuvenis theologus et deberem facere ex una quaestione novem corrolaria, accipiebam haec duo vocabula: Deus creavit; da

gab mir Thomas woll 100 quaestiones drauff. Das ist die Ordnung Thomas. Erstlich empfängt er die Sentenzen aus Paulus, Johannes, Jesaias, hernach schließt er: Aristoteles aber sagt, und nach Aristoteles erläutert er die Schrift. Secunda secundae, und **prima primae** wäre leidlich. Aber man las es selten in den Schulen. Indes wurden die lächerlichen Bücher gegen die Heiden gelesen.

Der übertriebene satirisch-sarkastische Ton, der durch diese ganze Erzählung geht, sowie der Hinweis bezüglich der Summa: Man las es selten auf den Schulen, sind nicht gerade dazu angetan, um uns zu überzeugen, daß Luther in seinen ersten Jahren Thomas und zwar dessen Summa direkt und eingehend gekannt hat. Trotz seiner Einseitigkeit wird aber Luther auf alle Fälle Thomas besser gekannt haben als Scheel und seine eigenen Nachschreiber, denn einen solch groben Schnitzer, wie ihn hier die Tischreden und Scheel begehen, hätte Luther sicher zu vermeiden gewußt. Scheel, der sich den Anschein geben will, als sei er in Thomas und der Scholastik beschlagen, kennt nicht einmal die Haupteinteilung der Summa, denn sonst hätte er wissen müssen, **daß es gar keine Prima Primae gibt.** Bei Thomas gibt es nur eine Prima (Pars), eine Prima (Pars) Secundae (Partis), eine Secunda (Pars) Secundae (Partis), eine Tertia (Pars). Die prima primae ist eine Erfindung der Tischreden, und das hätte Scheel wissen müssen.

Das neue Hauptresultat dieses Kapitels besteht in dem Nachweis, daß Luther viel früher mit seinem Theologiestudium begonnen hat, als man bisher annahm. Erst nach fast siebenjährigem **„Kurs“** ist er Doktor geworden. Die Legende, daß er nur ein improvisierter Autodidakt gewesen sei, wird nun wohl abgetan sein.

Viertes Kapitel

Der Skrupulant und seine Tröster

In seiner Abhandlung über die Skrupulosität (P. I. tit. III, Kap. 10, § 9) definiert Antonin in seiner Summa Skrupel mit Angstgefühlen: Vacillatio quaedam cum formidine, mit pusillanimitas, mit inconsiderata animi deiectio, mit inordinatus timor. Ein Skrupulant ist also kein Zweifler im philosophisch-theologischen Sinne des Wortes, sondern ein Christ, der das Urteilskriterium über sich selbst verloren hat und nun seine subjektiven Ängste und Angstzustände für wirkliche Zweifel hält und unter ihrem Einfluß handelt oder doch wenigstens leidet.

Die Folgen der Skrupulosität sind nach Antonin Traurigkeit bis zur Verzweiflung. Inducit scrupulus ad quoddam taedium et tristitiam aggravantem animum. Tristitia procedens ex scrupulo consumit vigorem et robur animi, ... inducit tempestatem desperationis (Antonin a. a. O.). (Über Luthers Traurigkeit und Verzweiflung siehe S. 68ff.)

Als Ursachen des Skrupels zählt Antonin auf: complexio ad timorem idonea, aegritudo maniaca vel melanconica, temptatio diabolica, negligentia regiminis corporalis per nimiam abstinentiam, vigiliam [1]) et huiusmodi. Ich würde diesen Ursachen als Voraussetzung noch die intensive Beschäftigung mit geistlichen Dingen, besonders mit den eigenen Sünden und dem Gericht Gottes hinzufügen. (Über Luthers Vigilien und geistliche Übungen siehe S. 27/8 und 30ff.)

1) Daß Luther seine Ängste und seine Traurigkeit auf seine früheren Kasteiungen zurückführte, möchte ich auch daraus entnehmen, daß er bei anderen diese Ursache annimmt und in einer ordentlichen Ernährung ein Heilmittel dagegen sieht. (Ti. II, 1299, 1349, 2456).

Die Skrupel sind ebenso verschiedenartig wie die Angstzustände. Es kann jemand Angstgefühl haben vor Gott, vor seiner Prädestination, vor seinem Gericht. Es kann jemand Furchtgefühl hegen, die Gebote Gottes nicht oder nicht recht erfüllt zu haben. Jemand kann Angstgefühl haben, eine Sünde begangen zu haben, oder er kann manchmal in seiner Angst ganz unschuldige Dinge und oft entgegengesetzte, genauer gesagt, kontradiktorische Dinge für Sünde halten (Perplexität).

Die Skrupel oder Ängste betreffen also den Gesetzgeber und das Gesetz. Um diese Ängste geistlich zu heilen, werden auch heute noch, wie Luther (Ti. II, 2523) verlangte, als bestes Mittel das Gesetz und die Rechtsordnung für den Skrupulanten abgeschafft, um die Angst vor dem Richter durch die gebotene Hoffnung auf die Barmherzigkeit des Erlösers zu verdrängen. Auch heute noch tröstet man den Ängstlichen, wie sich der Verfasser aus seiner eigenen Erfahrung erinnert, mit dem Spruch: **Ama et fac quod vis** [1]) (vgl. auch Liguori: Praxis Confessarii Nr. 95).

Wie es mit den Nerven Luthers vor dem Gewitterschlag in Stotternheim bestellt war, wissen wir nicht viel. Aus einer seiner späteren Äußerungen (siehe S. 16) müssen wir aber schließen, daß er damals bereits skrupulös war. Es scheint aber so, als ob dieser Gewitterschlag seine Nerven stark angegriffen hat, denn viele Jahre später sehen wir noch durch eine Tischrede seine geistige und körperliche Angst vor dem Gewitter bestätigt. Wir erfahren nämlich, daß er in einer Nacht, nachdem er tagsüber so beschäftigt gewesen war mit Doktorpromotionen, daß er seine Horen nicht hatte beten können, aufstand, als ein Gewitter aufkam, um diese gerechtfertigte Unterlassung wieder gutzumachen, weil er befürchtete, das Gewitter sei wegen dieser Unterlassung über

1) In diesem Sinne ist auch der für den Einzelfall gegebene Rat Luthers aufzufassen: Esto peccator et pecca fortiter sed fortius fide (Enders: III, 208). Das lutherische „fidere“ schließt nämlich innerlich, wie das oben erwähnte „amare“ den Mißbrauch dieser Freiheit vom Gesetze aus.

ihn gekommen (Ti. IV, 4919). Ich vermute sogar, daß nach einer allgemein, auch heute noch üblichen Auffassung Luther in dem Blitzschlag von Stotternheim ein „Zeichen" gesehen hat, daß Gott ihn warne und ihm drohe **und seit dieser Zeit** die Angst vor dem Richter hatte und ihn zu „besänftigen" suchte. Wir wissen ferner, daß Luther nicht gern ins Kloster ging, sondern gezwungen durch das in der Angst abgelegte Gelübde. Eine solche Tragödie konnte sich aber nicht vollziehen, ohne auf das Gemüt einzuwirken. Die oben S. 25ff. erwähnten Abtötungen und geistlichen Übungen werden alsdann auch noch das Ihrige dazu beigetragen haben.

Da Scheel, wie wir im folgenden Kapitel sehen werden, die Tendenz verfolgt, Luther als ein Opfer der „katholischen" Theologie und speziell der Habitus- und Infusionstheorie hinzustellen, will er von nichtnormalen Angstzuständen bei Luther, bevor er sich in diese Theologie hineingearbeitet hat, nichts wissen. Für ihn ist es eine Legende, daß Luther in den ersten Jahren seines Klosterlebens von solchen Angstzuständen heimgesucht worden sei. „Anfechtung und Trost", so belehrt er uns S. 127, „waren normal ohne besondere Dramatik und ohne besondere Fernblicke" (?)! Zu diesem Zwecke wirft Scheel die Quellen einfach durcheinander. Was nicht in diese Tendenz hineinpaßt, wird angezweifelt, und was hineinpaßt, wird übernommen, auch wenn es noch so unzuverlässig ist. Da der Brief Luthers an Hieronymus Weller vom Juli 1530 dieser These Scheels im Wege steht, muß sein Text natürlich angezweifelt werden. Luther schreibt nämlich (Enders VIII, S. 159,60): „Cum primum in monasterium essem profectus (soll wohl heißen: monasterium essem professus) evenit ut semper tristis et moestus incederem, nec poteram tristitiam illam deponere. Quapropter consulebam et confitebar Doctori Staupitio, cujus viri libenter facio mentionem, eique aperiebam quam horrendas et terrificas cogitationes haberem." Scheel schlägt vor, mit der auch von Enders angemerkten Lesart einer Handschrift zu lesen: Ut essem tristis

et moestus incederem, und glaubt, daß alsdann „jeder Anstoß beseitigt sei“. Er sieht nicht, daß für ihn durch diese Auslassung des „semper“ nichts gewonnen wird, weil Luther ausdrücklich sagt, „nec poteram tristitiam illam deponere“, und damit ausdrücklich bezeugt, daß er immer traurig war. Auch sucht Scheel durch Redefloskeln über die sachlichen Schwierigkeiten des Textes hinwegzukommen. So behauptet er S. 376: „Tristitia gehörte zu den bekannten Plagen der Mönche.“ Hierfür bleibt aber Scheel den Beweis schuldig. Er macht zwar einen Hinweis, der wie ein Beweis aussehen soll. Schlägt man aber die betreffende Anmerkung nach, dann wird man auf den ebengenannten Brief Luthers verwiesen, in welchem er erklärt, daß er traurig gewesen sei ...! Die mittelalterliche Definition des Novizen lautete ganz anders: Animal **risibile**, fundens oleum, frangens vitrum. Von Traurigkeit ist bei den Ordensleuten in den ersten Jahren wenig zu merken. Eine andere Redefloskel Scheels, mit welcher er über den ihm unbequemen Text hinwegzukommen sucht, lautet: „Im übrigen bleibt es bei der Tatsache, daß Luther schon während der ersten Klosterjahre von Anfechtungen heimgesucht wurde“ (S. 376). Er übersieht absichtlich den Umstand, daß Luther hier nicht nur von Anfechtungen im allgemeinen redet, sondern direkt von schauer- und schreckenerregenden Gedanken spricht. Er litt also schon in den ersten Zeiten seines Mönchtums unter Anfechtungen, die ihn in große Angstzustände versetzten. Glaubt Scheel etwa, daß solche Angstzustände etwas Normales im Kloster waren?

Auf Seite 138 sucht Scheel einen anderen, allerdings indirekten Text Luthers über seine Ängste (Op. exeg. lat. 19/99/100), aber mit einem ganz falschen Beweis auszuschalten. Im Kommentar zum 51. Psalm erzählt nämlich Luther 1532, daß er aus lauter Angst, nicht genügend Reue gehabt zu haben, nicht an die Sündenvergebung durch die Absolution glaubte und die Tröstungen der Beichtväter, denen er gebeichtet hatte, nicht annahm. Jeder katholische Seelsorger kennt heute noch solche Skrupulanten, die aus Angst, keine rich-

tige oder nicht die erforderliche Reue gehabt zu haben, die Absolution ihrer Sünden für ungültig halten und sich nicht trauen, zum Altarssakrament zu gehen. Auch das Mittelalter, wie wir weiter unten sehen werden, kannte solche Skrupulanten. Nur Scheel weiß von solchen Skrupeln nichts und will Luthers Erzählung mit folgenden leeren Redensarten auf die Rechnung von Veit Dietrich setzen, der die Vorlesung herausgegeben hat. „Es ist mehr als unwahrscheinlich, daß das Absolutionswort der Beichte Luther so uninteressiert gelassen hätte, wie hier berichtet wird. Er will ja doch gebeichtet haben, wie der klösterliche Gehorsam es verlangte. ... Wer auch sollen die Beichtväter gewesen sein, deren Tröstungen wirkungslos blieben? Der Lehrer war ja zuständiger Beichtvater des Novizen. ... Der Professe und Priester war in erster Linie auf den Prior angewiesen und nicht in der Lage, nach Belieben sich Beichtväter auszusuchen. Was Veit Dietrich Luther erzählen läßt, verrät eine erhebliche Unkenntnis der äußeren Bedingungen, unter denen der Novize und etwa auch der Professe lebte.“ Soweit Scheel auf Seite 139. Wenn auch Luther nach der Profeß in erster Linie für die Beichte auf den Prior angewiesen war, so standen ihm nach den Konstitutionen in jedem Kloster eine Reihe anderer Beichtväter, die vom Prior die Jurisdiktion erhalten hatten, nach Belieben frei für die Beichte, da es sich nicht um Reservatfälle handelte (siehe S. 34, Anmerkung 1). Scheel hat auch das Wesen dieses lutherischen Skrupels nicht begriffen. Der Umstand, daß Luther so hätte beichten wollen, wie es der klösterliche Gehorsam verlangte, konnte ihn deshalb nicht beruhigen, weil nach der theologischen Theorie, der er damals folgen zu müssen glaubte, die Gültigkeit der Absolution nicht von seinem guten Willen abhing, sondern von dem tatsächlichen Vorhandensein einer Galgenreue, die er aus natürlichen Kräften zu erwecken hatte, worüber er gerade seine Ängste hatte, weil er befürchtete, nicht das Seinige getan zu haben. So haben, was Scheel nicht begriffen hat, gerade diese Reueskrupel Luthers den Reformator mitveranlaßt, die Theorie aufzugeben, wo-

nach die Gültigkeit der Absolution von unserer Werk-Reue abhängig gemacht wurde, um dagegen in den gebotenen Glauben an die Absolution seine Beruhigung zu setzen. Im Gegensatz zu Scheels Behauptung, der Luther auch in dieser Zeit an das Absolutionswort glauben lassen will, steht Luthers sicherverbürgte kategorische Erklärung: „Ihr habt uns gar nichts vom Trost der Absolution gesagt. . . .“ (WA. XXX², 287, Vermahnung an die Geistlichen . . .)

Nicht minder unglücklich ist Scheel mit der Ableugnung einer anderen Angst Luthers bei seiner Primiz. Verschiedene Tischreden berichten, daß Luther während seiner ersten Messe von einer derartigen Angst befallen wurde, daß er ins Stocken kam und den Altar verlassen hätte, wenn ihn nicht sein Präzeptor oder Prior zurückgehalten und ihn aufgefordert hätte, im Messelesen fortzufahren. Scheel, der keine Ahnung hat von den Primizgebräuchen in den Klöstern damals und heute, sucht diese Angstäußerung Luthers mit folgendem „Beweise“ auszuschalten: „Wie der Präzeptor entdecken konnte, was in Luther vorging, wird nicht gesagt. . . . Er nötigt auch nicht, die erstaunte Frage zu stellen, wie denn der Präzeptor in die Nähe des Zelebranten gekommen sei. . . . Wie aber sollten Rede und Gegenrede zwischen Prior und Priester möglich sein? Dem Priester nahe sind nur Subdiakonus und Diakonus usw.“ (S. 47, 48, 50.) Scheel weiß leider nicht, daß sowohl im Mittelalter (vgl. Humbertus a Romanis: De officio cantoris), wie noch heutzutage der Primiziant für die ersten Messen, die er liest, eine Art „presbyter assistens“ erhält, der ihm nicht von der Seite weicht, genau sehen kann, ob er Fehler macht oder stockt, und ihm alsdann behilflich ist. Sehr oft geben Prior oder Novizenmeister den presbyter assistens ab. Damit fällt Scheels Beweis gegen diese Tischreden und die Angstäußerung Luthers bei der Primiz in sich zusammen, und man kann behaupten, daß gerade diese so ziemlich unbekannte liturgische Einzelheit nicht von den Nachschreibern der Tischreden hinzuerfunden werden konnte, sondern auf Luther zurückgehen muß.

Auch Scheels Hinweis (II, 133) auf eine Stelle des ersten Psalmkommentars (WA. III, 549), worin Luther in Abrede stellt, daß er die „compunctio“ an sich erfahren habe, beweist nicht, daß Luther bis dahin nicht unter seinen Angstzuständen zu leiden hatte, denn die „compunctio“ hat mit diesen Ängsten an und für sich nichts zu schaffen, und zudem hätte Scheel aus Braun (S. 45/46) ersehen können, daß auch Luther in demselben Kommentar (WA. IV, 152) die „compunctio“ für sich in Anspruch nimmt. Angesichts der direkten und klaren Zeugnisse Luthers hätte eine Tischrede aus dem Jahre 1531/32, in der Luther sagt, daß er vor 10 Jahren, ante (?!) decem annos, den ersten Verzweiflungsanfall erlitten habe, nicht ernst genommen werden dürfen, wie Scheel II, S. 376 tut. Luther hätte nach der Auslegung, die Scheel diesem „ante“ gibt, vor 1521 keine solchen Anfälle gehabt, obschon er sie in seinem obengenannten Brief an Weller für die erste Zeit zugibt und an vielen anderen Stellen ausführlich beschreibt, die Braun S. 34ff. abdruckt!

Auf die Natur und Art der Skrupel und Ängste Luthers geht Scheel nicht näher ein. Er redet zwar einige Worte um die „rechten Knoten“ herum, da er aber kein theologischer Alexander ist, macht er nicht einmal den Versuch sie zu lösen. Im Interesse der Sache ist das nicht zu bedauern, denn von diesen inneren geistlichen Vorgängen scheint Scheel keine Ahnung zu haben, sonst hätte er nicht II, S. 144 folgende Zeilen geschrieben: „Schon (sic!) die Zustimmung zur aufsteigenden Begierde war verdammliche Sünde. Und wann hatte der Wille zugestimmt? Der Schritt von der Begierde zur Sünde war darum klein. Ernster Gewissenhaftigkeit konnte es darum nicht schwer werden, Lust und Einwilligung eng miteinander zu verknüpfen. So glitt die lässliche Sünde des ungeistlichen Begehrens **fast unvermerkt** in die Todsünde der Zustimmung über. Jede Todsünde warf ihn in den Stand der Ungnade zurück. Er verlor die Heiligkeit der Person und alle Segnungen. . . .“ Noch größere Unkenntnis

verrät Scheel II, S. 244 in dieser Materie: „Das ‚Gesetz der Glieder', von dem die Schule mit Paulus sprach, wurde ausreichender theologischer Ausdruck der eigenen Erfahrung (sic!). Die Unlust, unter der er litt, bestätigte den Satz der Sündenlehre, daß trotz Taufe und Beichte die ‚Ermattung' zurückbleibe. Und wurde das Begehren der ‚Tyrann' des Christenmenschen genannt, so konnte selbst ein so schwer wie Luther von den Anfechtungen Heimgesuchter kaum einen stärkeren Ausdruck finden. War auch diese ‚Rebellion' der Glieder, dies ‚Toben' des Fleisches gegen den Geist noch nicht Sünde — Luther wußte so gut wie jeder andere Okkamist, daß das Begehren nicht Sünde sei —, so konnte es doch unvermutet (sic!) Sünde werden. Es bedurfte ja nur (sic!) der Zustimmung des Willens. Je ernster und aufrichtiger das Gewissen war, desto früher stellte es die Einwilligung fest (!)! desto leichter wurde der Zunder zu schuldhaftem Begehren ... (sic!). Man braucht sich nicht durch die ruhige Selbstverständlichkeit, mit der die okkamistische Auffassung von der Begierde vorgetragen wurde, täuschen zu lassen. Sie enthält doch den Stachel, den wir aus den Klosterkämpfen Luthers kennen. Die lebhafte Empfindung des Strafcharakters der Begierde, die fast leidenschaftlichen Worte von der Renitenz und dem ‚Toben' des Fleisches und das jederzeit mögliche Hinübergleiten des Begehrens in die Zustimmung zeugen von ihm ..." Soweit Scheel! Wenn Scheel, statt leere Redensarten zu machen, sich einen Traktat De conscientia, De peccato in genere angesehen hätte, würde er erfahren haben, daß zur Todsünde eine volle und überlegte Zustimmung gehört und nicht eine „unvermutete" oder fast „unvermerkte". Er würde ferner erfahren haben, daß ein ernstes und aufrichtiges Gewissen, wenn eine Versuchung naht, sofort dagegen auftritt, die Gnade Gottes anruft und, wenn man von einigen wenigen Einzelfällen absieht, immer weiß, ob es mit **Überlegung voll und ganz** zugestimmt hat oder nicht. Solche Gewissen, die immer oder fast immer in

Ungewißheit sind, ob sie zugestimmt haben oder nicht, sind eben keine ernsten Gewissen, sondern krankhafte Gewissen, skrupulöse Gewissen. Weit schlimmer ist es jedoch, daß Scheel, weil Luther hier vom tobenden, ungezähmten Fleisch spricht (WA. IX, S. 75), Luther beschuldigt, aus eigener leidenschaftlicher Erfahrung hier geredet zu haben und damit ausdrücklich seine Hauptkämpfe im Kloster als Kämpfe gegen seine eigenen inneren **fleischlichen** Regungen hinstellt, denn Luther redet an der angezogenen Stelle von der concupiscentia **carnis.** Mit anderen Worten, Scheel sieht gleich Denifle die fleischlichen Regungen Luthers als seinen theologischen Ausgangspunkt an und sieht in Luthers schrecklichen Klosterkämpfen Kämpfe gegen die fleischlichen Regungen. Für diese Behauptung kann aber Scheel keinen anderen Beweis anführen als Luthers ganz harmlosen Satz in den Randnoten zum Lombarden: Sententia igitur Magistri non est tenenda, scilicet quod peccatum originale sit fomes, languor naturae, **tyrannus** et caetera. Haec **enim** omnia sunt **nomina** carnis **inoboedientis, furentis, indomitae** contra spiritum, quae sic facta est ex ablatione justitiae originalis. Hätte Scheel näher zugeschaut, so würde er gefunden haben, daß die Ausdrücke „furentis" und „indomitae" nicht auf persönliche Erfahrungen Luthers zurückgehen, sondern lediglich eine nähere Erklärung des unmittelbar vorhergenannten Ausdrucks **„Tyrann"** sind und zeigen sollen, daß das Fleisch oder die fleischliche Begierde nach dem kirchlichen Gebrauch mit Recht ein Tyrann genannt werden darf, weil sie sich wie dieser an kein Gesetz hält (inoboediens), weil sie wütet und tobt (furens) wie ein Tyrann und ungezügelt, unbezähmbar (indomitus) wie ein Tyrann ist. Wir werden bald gegen Scheel auch den Beweis führen, daß die Hauptanfechtungen Luthers nicht in fleischlichen Begierden bestanden. Angesichts einer solchen Unerfahrenheit Scheels kann man sich nur freuen, daß er nicht näher auf das Thema der Skrupel Luthers eingegangen ist.

Unter den Skrupeln und Ängsten Luthers befinden sich zwei, die heute noch häufig vorkommen, nämlich die Angst, nicht vollständig gebeichtet zu haben, und die Angst, nicht die erforderliche Reue gehabt zu haben. Das Vorhandensein dieses ersten Skrupels bezeugt uns Luther in folgenden Stellen: Ihr habt uns engsten martern und geißeln lassen mit erzelung aller sünden, das ist mit unmüglicher arbeit, ruge und fride des hertzen ewiglich verstöret (WA. XXX², 287/88). Ein iglicher mußte alle seine sünde erzelen (welches ein unmüglich ding ist) das war eine große marter. ... Damit kundte er nimmer wissen, wenn er rein gnug gebeicht (WA. I, 231).

Über Luthers Angst, keine genügende Reue gehabt zu haben, hörten wir ihn schon oben S. 69 klagen. Diese Angst kommt weiter an vielen authentischen Stellen zum Durchbruch, dort wo er gegen die gewaltsame, mühsame Reueerweckung eifert (WA. I, 576), wo er ermahnt, an der eigenen Reue zu verzweifeln und ja nicht auf sie zu vertrauen (WA. VII, 379), die Sündenvergebung nicht auf der eigenen Reue, sondern auf dem Glauben an die Absolution aufzubauen (WA. I, 541 f.). Mit diesen zwei Skrupeln hängt ein dritter eng zusammen, nämlich die Angst, nicht im Stande der Gnade zu sein. Luther hat sicherlich auch unter ihm gelitten, da er ihn später durch die sogenannte Heilsgewißheit, d. h. die certitudo gratiae ex fide verdrängt hat.

Hauptskrupel Luthers waren die eben erwähnten jedoch nicht. Bedeutend mehr als diese plagten ihn die Angst vor dem ewigen Richter, die Angst, nicht vorherbestimmt zu sein, nicht in den Himmel zu kommen. Ego serio rem agebam ut qui diem extremum horribiliter timui et **tamen** salvus fieri ex intimis medullis cupiebam (Vorrede zur Wittenberger Ausgabe von 1545). Diese entsetzliche Angst vor dem gerechten Richter weckte in ihm Vorstellungen zum Haß Gottes, zur Blasphemie. **Odiebam** justum et punientem peccatores **Deum** tacitaque si non blasphemia, certe ingenti murmuratione indignabar Deo, dicens: quasi vero non satis sit, miseros peccatores

et aeternaliter perditos peccato originali, omni genere calamitatis oppressos esse per legem decalogi, nisi Deus per evangelium dolorem dolori adderet et etiam per evangelium nobis justitiam et iram suam intentaret (ebenda). Diese Angstzustände brachten Luther zur Wut und Verzweiflung an Gott: Furebam ita saeva et perturbata conscientia (ebenda). Die Tischreden bestätigen an vielen Stellen ausführlich diese Ängste und Verzweiflung Luthers (Ti. I, 1009, 1017 u. a.).

Weil Scheel diese Knoten nicht lösen konnte, hat er auch die Rolle der Tröster Luthers verkannt. Besonders hat er die Rolle des Dr. Consolatorius, des Dr. Trösters, wie Scheel Gerson nennt, nicht begriffen. Von Wilhelm von Paris redet er nicht einmal ein Wort.

Über Gerson und seinen Einfluß auf Luther fällt Scheel folgendes Urteil: Der Reformator rühmte sie (nämlich Gerson und die anderen), weil sie das steife, keine Dispensationen zulassende Gesetz der Karthäuser mit Recht mißbilligten, das Gesetz abschwächten und dadurch die Gewissenspein linderten (II, S. 127). „Aus einer besonderen Not hat Gerson ihn nicht befreit. . . . Um seelische Konflikte schwerster Natur handelt es sich überhaupt nicht, sondern nur um solche Schwankungen, die mit der Eingewöhnung (sic!) in das Klosterleben verbunden waren“ (II, S. 374). Alsdann wendet sich Scheel an derselben Stelle gegen die Biographien, die Gerson gern „einen besonderen Einfluß auf Luthers religiöse Entwicklung im Erfurter Kloster zugesprochen haben“ und Luther durch Gerson „aus schwersten geistlichen Anfechtungen“ herausreißen lassen. „Dergleichen stellt“ — so behauptet Scheel — „wiederum eine ganz unzulässige Ausbeutung einer Tischrede dar“ (II, S. 374).

Diese Beschränkung des Einflusses von Gerson ist jedoch bei Scheel gleichfalls nur auf den Tischreden oder auf sekundären Quellen aufgebaut. Sie ist ferner höchst einseitig und leidet an inneren Widersprüchen. Welch ein Trost wäre es für den **Augustiner** Luther gewesen, daß Gerson das absolute Fleischverbot der **Karthäuser** nicht

unter allen Umständen gutheißen wollte? Welch ein Trost wäre es für den jungen Ordensmann Luther gewesen, daß Gerson die Auslassung des Breviergebetes, die Nichtbeachtung der kirchlichen Fasttage sowie aller „nichtgöttlichen" Gesetze nicht ohne weiteres als Todsünde betrachten wollte? Wo hat Scheel die Beweise dafür, daß Luther bereits in seinen ersten Ordensjahren im Gewissenskampfe mit diesen kirchlichen Gesetzen lag? Wenn nicht, wie konnte aber alsdann Gerson ihn in diesen ersten Jahren trösten? Scheel sieht nicht ein, daß er mit seinem Scheinargument alle Lügen Denifles und Grisars gegen Luther wieder auffrischt. Hätte Scheel zuerst Luthers Hauptskrupel auch in dieser ersten Zeit, wie wir sie eben geschildert haben, studiert, so würde er auf Grund nicht nur der Tischreden, sondern auch direkter Quellen gefunden haben, daß sie in Prädestinationsängsten, in Versuchungen zur Verzweiflung (pusillanimitas spiritus), zum Haß Gottes bestanden. Hätte er ferner beachtet, daß Luther Gerson gerade deswegen lobt, weil er gegen die pusillanimitas spiritus (Ti. II, Nr. 351) geschrieben hat, und ihn nach Scheel Tröster und Dr. Consolatorius nennt, dann wäre er vielleicht beim Durchblättern der Werke Gersons auf zwei Schriften gestoßen, deren eine: De **consolatione** theologiae und die andere: De remediis contra pusillanimitatem betitelt ist. Hätte Scheel alsdann beide Schriften sich näher angesehen, dann würde er gefunden haben, daß beide zum Troste in Prädestinationsängsten und in Versuchungen zum Haß Gottes geschrieben sind. Scheel würde aber auch alsdann gefunden haben, daß seine ganze Theorie über den Theologen Luther haltlos ist.

Im De consolatione kennt Gerson col. 14 und 16 Leute, die durch die Betrachtuug des Gerichtes Gottes zur Verzweiflung, zur Blasphemie verleitet werden und Gott für grausam halten. Diese Leute, zu denen Luther gehörte (siehe oben S. 75/76), will Gerson trösten. Er tröstet sie zuerst durch den Nachweis, daß nicht unsere Werke, unsere Verdienste den Grund abgeben für unsere Vor-

herbestimmung, sondern einzig und allein Gottes beneplacitum: Itaque sicut nulla potest assignari ratio cur inter tot res possibiles fieri, ista non illa facta est nil (nisi) beneplacitum Dei, ita de recreatione seu regeneratione ad vitam spiritualem multo magis dici debet. Neque confugiendum est ad illorum merita vel opera quos ab aeterno praedestinat Deus, quia si operibus jam non ex gratia. Sed neque priorem aeterna Dei voluntas causam habet, qui fecit omnia propter semetipsum, impium quoque in diem vindictae ... (col. 17). Gott bliebe unendlich liebenswürdig und liebenswert, auch wenn er uns nicht zum ewigen Leben vorher bestimmt hätte. Unsere Liebe in einem solchen Falle wäre alsdann die richtige affectio filialis, amor gratuitus, non recurvus, non mercenarius (col. 18). Tritt daher an den Christen die Versuchung heran, er sei verdammt, so solle er einfach beten: Iustus es Domine et rectum judicium tuum (col. 17). Besonders soll sich der Christ hüten bei den Versuchungen gegen seine Vorherbestimmung, seine Hoffnung auf eigene Verdienste, auf eigene Kräfte zu setzen. Je weniger Hoffnung der Christ auf sich selbst setzt, um so mehr wird er auf Gott vertrauen. Er soll daher beten: In tua justitia plane non in mea libera me (col. 18). Nicht einmal auf die Erfüllung des Gesetzes Gottes darf der Christ seine Hoffnung setzen, weil es kein richtiger Schluß wäre, wenn er sich trösten würde mit dem Gedanken: Si legem Dei observavero, salvus ero (col. 20). Er soll vielmehr folgende Mahnung beherzigen: Desperes volo sed **de te et in te,** qui homo et caro es. Nam maledictus homo, qui confidit in homine ... Conaberis prorsus (mandata Dei observare) sed in adjutorio Altissimi, et millies victus, millies coronaberis, **eoquidem amplius et certius, quo nulla tibi superest fiducia de propriis operibus.** Propterea dicturus Salomon finem concionationis suae dum proferre vellet: Serva mandata, praemisit: Deum time, quia videlicet ab ipso est bonum **et velle et perficere.** Zweck dieser Theologie ist es: Per summam desperationem

de homine trahere ad summam de deo spem et per desolationem inaestimabilem et intolerabilem sursum ducere ad solidam consolationem (col. 21, 22). Selbst wenn der Christ keine guten Werke täte und täglich sündigte, und zwar häufig ja in unzählbarer Weise, wäre es seine Pflicht noch immer die Hoffnung aufrecht zu erhalten, weil es so der Befehl Gottes ist. Dic igitur cogitationi tuae sollicitanti spem deserere dum non facis certam vocationem tuam per bona opera, quotidie corruens de peccato in peccatum . . . dic respondeas quod obedis jubenti Deo, qui mille locis scripturae sacrae **praecipit** ut speres in Deo (col. 21). Bekanntlich richtete der Präzeptor Luthers diesen gerade durch diesen Befehl Gottes auf[1]) (WA. XI, 2. 411). Unsere Sünden dürfen uns an dieser Hoffnung nicht irremachen, denn Gott weiß auch aus unseren Sünden einen Ausgangspunkt zum Guten zu machen: Collaudandus autem benignissimus et omnipotens Deus, qui malis nostris non solum non vincitur sed ex eis operatur bonum nostrum. **Sic** enim dicitur omnia sub peccato conclusisse, scilicet permissive, ut omnium misereatur. Pecavit Petrus, humilior cautior et misericordior effectus, est non actione mali sed miseratione Dei (col. 21). Gerade diese Stelle gibt uns den Schlüssel zum Verständnis einer Szene in Luthers Leben, die Melanchthon (CR. VI, 159 bei Scheel II, 376) schildert. Luther legte sich nämlich nach einer dogmatischen Disputation „propter intentionem consternatus" (?) zu Bett und tröstete sich mit der Wiederholung des Stoßgebetes: Conclusit omnes sub peccato ut omnium misereatur. Die sonst etwas unverständliche Schilderung bei Melanchthon wird uns nun durch die Erklärung, die wir im De consolatione finden, deutlich und klar. Luther hat sich nämlich mit dem genannten Spruch über seine eigene Heftigkeit bei

1) Man beachte, wie sehr Gerson hier die Pflicht der Hoffnung und die certitudo spei betont! Gewisse Theologen vermengen, wenn sie über die „Heilsgewißheit" bei Luther schreiben, immer noch die certitudo spei und certitudo gratiae, obschon es zwei verschiedene theologische Streitfragen sind.

der Disputation getröstet! ... Gegen Schluß unserer Schrift erfahren wir auch den wahren Grund, warum wir unser Vertrauen, unsere Hoffnung nicht auf uns und unsere Werke setzen dürfen. Hinc afflictus iob: Verebar omnia opera mea, sciens quod non parceres delinquenti. Et iterum: Si voluerit mecum contendere, non potero respondere unum pro mille. Cui conformis est oratio prophetica: Non intres in judicium cum servo tuo domine, quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens. Et rursus: Si iniquitates observaveris domine, domine quis sustinebit? Porro quid Esaias secum ceteris involvens sibique vilescens humili confessione protulerit legimus: Omnes justitiae nostrae tanquam pannus menstruatae usw. (col. 53). Auf Grund dieser Unwürdigkeit der menschlichen Werke wird der Christ zum Schluß ermahnt, sich selbst und seine Werke zu verurteilen, denn nur wenn er sich selbst verdamme, werde der Mensch von Gott gerettet werden. Diese Auffassung sei keine fromme demütige Übertreibung, sondern sie entspreche der Wirklichkeit. Aus sich selbst heraus besitze der Mensch nur Sünden und keine Verdienste. Gott sei ihm nichts schuldig. Der Weg zur Hoffnung gehe daher durch die Verzweiflung an sich selbst. Conformiter et ad illud: Justus in principio acusator est sui. Constituens itaque se coram tremendo tribunali districti judicii dei, conscientiam propriam audit et sustinet accusantem eum, quanto maiori severitate scit et potest, quatenus fiat ei spiritus contribulatus et ingens confusio, contritio et humiliatio cordis, ita ut cadat a se per omnimodam propriae defensionis desperationem, neque enim vult cum divina justitia contendere neque conscientiae pro justitia testimonium ferenti contra se reum, silentium imponere, suadet potius ut clamet vocibus magnis ... Accusatus inter talia reus non defensoris sed accusatoris, testis et judicis in se partes agit exaggerans quantum potest. Qui etiam si totius populi Christiani fudiset sanguinem, spera in illo Apostoli verbo, si nos judicaremus non utique judicaremur. Quo contra fit in humanis judiciis,

quoniam confitenti crimen mors infertur, apud Deum vero apud quem est misericordia et copiosa redemptio, misericordia hic dum vivimus superexaltat judicium, quo fit ut damnandus in curia justitiae habeat auditum cum fiducia ad thronum gratiae eius, **quae salvat damnantes se,** absolutionem conferens in auxilio oportuno ... Scio quod in me non habitat bonum, conformiter ad illud Christi: Qui ex propriis loquitur mendax est. Certissima igitur, non scrupulosa ratione tenere debet omnis homo vivens quoniam sine gratia Dei damnatus est, quapropter humiliet se homo quantum potuerit, sibi vilescat, se dejiciat, se conculcet in recogitatione sua, quia non haberet quod Deo damnanti responderet, quid objiceret dicenti: Amice non facio tibi injuriam, accipe quod tuum est et vade. Quid est autem illud **tuum** nisi peccatum, nisi mendacium? Legisti quod sanctus abbas Agathon moriens fratribus interrogantibus an timeret et an in operibus suis confideret, respondit: In veritate timeo, neque confido in operibus meis, quousque venero ante Deum, quoniam alia sunt judicia Dei, alia hominum ... Per desperationem ad spem venire docuisti (col. 57, 58). Ich möchte nur hier darauf aufmerksam machen, daß bei dieser Hoffnung auf den Himmel die Werke als Fundament keine Rolle spielen.

Im De remediis contra pusillanimitatem wurde Luther getröstet über seine Versuchungen zum Haß Gottes, zum Zorn und zur Blasphemie gegen Gott, weil Gerson darin zeigte, daß für ihn diese Versuchungen keine Todsünden seien. Dort wurde Luther gleichfalls über seine Reueskrupel beruhigt. Gerson rät nämlich, in solchen Fällen manchmal die Beichte fahren zu lassen und ungebeichtet zu zelebrieren, da der Mensch nicht durch eigene Werke gerecht werde, sondern nur durch die Barmherzigkeit Gottes. Wenn jemand im Gefühl seiner eigenen Unwürdigkeit zum Altar gehe, so sei das Gott lieber als das Gebahren derjenigen, die im Vertrauen auf ihre Beichte und geistliche Übungen als Gerechte hinzuträten.

Über Wilhelm von Paris verliert Scheel, wie gesagt, kein Wort, obschon ihn Luther neben Gerson nennt, wenn er ihn auch nicht auf eine Stufe mit ihm stellt, sondern nur recht treffend sagt, daß er „aliquid“ über die Kleinmütigkeit geschrieben habe (Ti. II, 1351). Luther wird wohl durch Gerson zuerst auf Wilhelm gekommen sein, denn Gerson empfiehlt ihn und seine diesbezüglichen Ausführungen über die Spes in seiner Schrift: De vita spirituali animae lect. I. coroll. 11; und Luther wird in seiner Sehnsucht nach einer Lösung seiner „Knoten“, wie das solche Leidenskandidaten immer machen, auch zu Wilhelm gegriffen haben, um so mehr als mehrere Ausgaben seiner Schriften auch in Deutschland hergestellt worden waren.

In seinen langen Ausführungen über die Spes und die Grundlagen derselben sagt Wilhelm kein Wort von unseren Verdiensten, von unseren Werken! Im Gegenteil! mit Augustin ruft er aus: Ante omnia in eclesia catholica didici ut spes mea non esset in homine ... denn Gott entzieht sich demjenigen, der auf sich hofft: Homini speranti in se se subtrahit. Wenn der Mensch sich nicht traut, wird bei ihm das Vertrauen auf Gott wachsen. Als sicheres Fundament der Hoffnung sieht Wilhelm nur Christus und seine Wunden an: Et ut ad unum omnia concludam, incarnatio Domini Salvatoris, passio, mors et resurrectio serviunt mihi, me fulcientes undique et firmantes ... Qui enim proprio filio suo non perpercit sed pro nobis omnibus donavit illum, quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit, nulla hesitatio de venia relicta est, omnis locus dubitationis sublatus, quando ipse judex vivorum et mortuorum Christus dominus peccata nostra in corpore suo super lignum perferre dignatus est, sicut legitur prima Petri secundo. Similiter neque de gratia, postquam enim semetipsum dedit pro nobis ... (Bd. I, 100ff.). Bekanntlich bediente sich Staupitz gerade dieses Argumentes, um Luther zu trösten!

Auf die Ausführungen Wilhelms über die Lohntheorie wollen wir hier nur vorübergehend hinweisen, ebenso wie

auf sein Verlangen einer Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen. Dagegen müssen wir einen anderen Punkt der Lehre Wilhelms näher herausnehmen. Wilhelm gehörte nämlich zu denjenigen Theologen, die ausdrücklich die Notwendigkeit des Glaubens als Vorbedingung für den Empfang der Sakramentsgnade aufstellen. Besonders tut dies Wilhelm beim Bußsakrament: Dicimus quod quatuor (requiruntur ad hoc ut idonei sint penitentes ad recipiendum gratiam santificationis penitentialis). Primum est desiderium sive voluntas acquirendae ipsius santificationis. **Secundum est fides sive credulitas obtinendi ipsam per illud sacramentum videlicet poenitentiale** ... (Bd. II, fol. 28).

Luther (WA. I, 596) beruft sich darauf, daß Gerson gleichfalls die Forderung des Glaubens vor dem Empfang des Bußsakramentes aufgestellt hat. Wie jedoch Köhler: Luther und die Kirchengeschichte S. 350 zugeben muß, ist ein solches Zitat bei Gerson nicht klar aufzufinden. Nach meiner Ansicht hat Luther wahrscheinlich hier seine beiden Tröster miteinander verwechselt und Wilhelm für Gerson gemeint.

Als dritten **Tröster** müssen wir den h. Bernhard ansehen, den Luther gleichfalls in diesen ersten Jahren zwar nicht direkt als Theologen, aber als Leitstern im geistlichen Leben, in der Form der geistlichen Lesung kennen gelernt hat. Besonders die Predigten Bernhards dienten damals wie heute diesem Zweck. Daß Luther diese Predigten nicht in Eile verschlungen, sondern mit Bedachtsamkeit genossen und verdaut hat, daß sie ihm in sein geistliches Blut übergegangen sind, zeigt der ausgiebige Gebrauch, den er später in seiner ersten Vorlesung über die Psalmen davon gemacht hat. Niemand, der den inneren Klosterbetrieb im Mittelalter kennt, wird behaupten, daß Luther diese Predigten und besonders diejenigen über das Hohe Lied, erst als Vorbereitung zu seiner Psalmenerklärung kennen gelernt hat!

Es sollen im folgenden nicht alle mystischen Einflüsse Bernhards auf Luther erwähnt werden, sondern es

sollen nur aus den Luther bekannten Werken solche Lehrpunkte Bernhards gezeigt werden, die Luther in seinen Skrupeln im Gegensatz zur skotistisch-okkamistischen Theologie trösten mußten, und solche, die für Luthers spätere theologische Entwicklung von Bedeutung gewesen sind[1]).

Aus Bernhard konnte Luther, im Gegensatz zu seinen „Sautheologen", die vollständige Unfähigkeit der natürlichen Kräfte des Menschen im Heilswerke ersehen. Nicht einmal zu einem guten Gedanken sind wir allein aus uns heraus fähig. Sogar die guten Gedanken in uns rühren von Gott her, während die schlechten Gedanken von uns herrühren (I, 1385/6 in Cant. S. 32). Auch unsere „Gerechtigkeiten" — d. h. das Gute, das wir durch die Gnade verrichten — sind Sünde. Wir dürfen nicht darauf bauen, sondern sollen uns vielmehr verurteilen und uns für unnütze Knechte halten (I, 1456 in Cant. S. 55). Angst sollen wir haben vor unseren Werken und uns verurteilen (I, 726 in adv. S. 3). Hüten wir uns daher, unsere „Eigengerechtigkeit" aufstellen zu wollen, die es nicht gibt (I, 1503/4 in Cant. S. 67)! Unsere Gerechtigkeit, unsere Heiligkeit ist nicht unser Werk, sondern ein Geschenk Gottes (Dei munus non opus hominis I, 1337 in Cant. S. 22). Unsere Gerechtigkeit besteht in der Gerechtigkeit Gottes (I, 1476 in Cant. S. 61) und diese Gerechtigkeit wird uns durch die sola fides zuteil (I, 1337 in Cant. S. 22). Ohne diesen Glauben machen uns die Werke nicht wohlgefällig vor Gott (I, 1349 in Cant. S. 24). Vielmehr fließen die Werke aus der Glaubensgerechtigkeit heraus, wie aus der Blume (Glaube) die Frucht (Werke) sich entwickelt (I, 1441 in Cant. S. 51). Diese Werke, dieses Gute wirkt Gott in uns (I, 1301, 1304 in Cant. S. 13). Verdienste hat nur, wem Gott sie schenkt (I, 1302 in Cant. S. 13), wessen sich Gott erbarmt (I, 1476 in Cant. S. 61). Diese Verdienste sind so sehr dona Dei, daß der Mensch durch sie mehr zum Schuldner Gottes wird als Gott zum

1) Es sollen jedoch an dieser Stelle weder alle augustinischen Punkte Bernhards aufgezählt noch alle diesbezügliche Stellen angegeben werden. Das wird erst in „Luther und der ma. Augustinismus" geschehen.

Schuldner des Menschen (I, 972 in Ann. S. 1). Auf diese Verdienste soll man sich daher nichts einbilden und auch nicht auf sie bauen (I, 1506 in Cant. S. 68). Wie wir nicht an uns glauben sollen, so sollen wir auch nicht auf uns hoffen (I, 771 in vig. Nat. S. 5), sondern allein auf Gott (I, 871 in ps. Qui habitat S. 16). Nur in den Wunden Christi darf man Sicherheit suchen (I, 1475/6 in Cant. S. 61). Denn unsere Gerechtigkeit, unsere Weisheit, unsere von der Gnade gewirkten Verdienste genügen nicht aus sich heraus um in den Himmel zu kommen. Es muß vielmehr zu ihnen noch die Passio Christi treten (I, 1337 in Cant. S. 22 vgl. Müller: Quellen S. 175 ff.). Denn es gibt kein meritum ex condigno auf den Himmel (I, 972 in Ann. S. 1).

Der wahre Grund dieser menschlichen Unfähigkeit in Heilsdingen ist zu suchen im Vorhandensein und Bleiben der Konkupiszenz, die die bleibende Sünde, die uns innewohnende Sünde ausmacht und immerfort gegen das Gesetz streitet (I, 1552/3 in Cant. S. 81). Diese Konkupiszenz bildet eine wenn auch leichte Scheidewand zwischen uns und Gott (I, 1458 in Cant. S. 56). Sie ist ein malum und kommt a malo (I, 1385 in Cant. S. 32). Der Christ muß darauf sehen, daß diese Sünde, auch wenn sie bleibt, nicht zum Herrschen kommt. Unterschied zwischen esse und regnare (I, 856 in ps. Qui hab. S. 10; I, 730 in adv. S. 6 vgl. Müller: Quellen S. 107 ff.). Es genügt aber nicht, daß wir die Konkupiszenz am Herrschen hindern, wir müssen sie auch immerfort in ihrem „Sein" beschneiden, gleichwie man eine Rebe beschneiden muß. Denn diese Konkupiszenz gleicht dem Jebusäer, den man zwar unterjochen, aber nicht ausrotten kann (I, 730 in adv. S. 6; I, 1467 in Cant S. 58). Velis nolis intra fines tuos habitat Jebusaeus, subjugari potest sed non exterminari! Luther übernahm bekanntlich mit der Lehre auch dieses Bild in seinem ersten Psalmenkommentar (WA. III, 292). Diese Konkupiszenz verdammt uns nicht, soll uns daher auch nicht zur Verzweiflung treiben, sondern nur uns demütigen (I, 1437/8 in Cant. S. 49; I, 891 in Coena Domini). Doch wegen dieser Konkupiszenz

kann der Mensch hienieden nicht sein ohne zu sündigen und bedarf der Nichtimputation, der Nichtanrechnung Gottes (I, 1343 in Cant. S. 23). Wegen derselben Konkupiszenz kann der Mensch den obersten Grad der Gottesliebe nicht erfüllen und hat uns Gott daher Unmögliches auferlegt (I, 1438 in Cant. S 50).

Zum Schluß verweise ich noch auf Bernhards Ausführungen über die Notwendigkeit der lebenslänglichen Buße (I, 820 in Quadrag. S. 3), gegen die Lohntheorie (I, 1558 in Cant. S. 83), über die vorgeblichen Tugenden der Heiden (I, 1338 in Cant. S. 22) und die Ignorantia als Sünde (I, 1398 in Cant. S. 35).

In meinem „Luther und der mittelalterliche Augustinismus" werde ich auf alle diese Punkte eingehend zurückkommen.

Ein längeres Verweilen bei dieser Trostliteratur war notwendig, nicht nur um Luthers Ängste und Skrupel besser zu würdigen, sondern auch um seine theologische Entwicklung, von der gleich die Rede sein wird, besser zu begreifen. Für Luther konnte es nicht gleichgültig sein, daß er, während er in die „okkamistische" Theologie eingeweiht wurde, bereits durch seine Trostliteratur gewissermaßen über den Augustinismus aufgeklärt wurde. Hat doch der Augustinismus, wie jeder zugeben muß, der die Ausführungen Gersons, Wilhelms und Bernhards verfolgt hat, wenigstens in dieser Askese teilweise eine Zuflucht gefunden!

So lernte Luther als junger Skrupulant den Begriff der absoluten Prädestination ohne Rücksicht auf die eigenen merita kennen. Es wurde ihm nahegelegt, nicht auf die eigenen Kräfte, nicht auf die eigenen Verdienste zu hoffen und zu bauen. Wir hätten keine Verdienste, sondern nur Sünden, so wurde er belehrt und ferner ermahnt, sich selbst zu verdammen, an sich selber zu verzweifeln und nur auf Gott zu vertrauen, denn der Himmel werde nicht durch Werke verdient usw. . . . Solche Ausführungen kann man doch nicht gut als eine Recht- und Genugtuungsordnung betrachten, unter die Scheel die ganze bisherige

theologische Entwicklung stellen will, um Luther zum Erfinder der von ihm erstmalig vertretenen Barmherzigkeitsordnung zu machen!

Welchen Einfluß und welche Bedeutung haben diese Skrupel für Luther und seine theologische Entwicklung gehabt? Sie schufen durch die Angst vor dem Gesetz und den eigenen Leistungen eine innere Prädisposition, die ihn geneigt machte, den Blick von sich selbst und den eigenen Leistungen abzulenken, um ihn ruhen zu lassen nicht auf dem Richter, der nach Wahrheit und Wirklichkeit urteilt, sondern auf dem Erlöser, der sich aller, die auf ihn ihre ganze Hoffnung setzen, erbarmt. Diese innere Prädisposition Luthers wurde genährt und unterstützt durch die Trostliteratur, die er zu lesen bekam. Ohne theologische Beweise anzuführen für die Richtigkeit ihrer Auffassung, erteilte diese Trostliteratur praktische Anweisungen, die sich mit dem Trostbedürfnis Luthers begegneten. Die wissenschaftliche Theologie, in der jedoch Luther zuerst großgezogen wurde, raubte ihm mit ihren Begründungen wiederum diesen Trost, weil sie in ihrer Übertreibung der menschlichen Kräfte und ihrer Rolle im Heilswerk schließlich dem Menschen die Hauptverantwortung für sein Heil aufbürdete und dadurch, wie Seripandus auf dem Tridentinum (Ehses V, S. 353. 663) [1]) und auch Luther (Ti. II, 2797) ausführten, Unsicherheit und Verzweiflung über ihn brachten. Es war daher selbstverständlich, daß Luther, als er die „Antiqua Theologia" kennen lernte, die wissenschaftlich dieselbe These vertrat wie die Trostliteratur sie praktisch vertreten hatte, sich ihr anschloß.

Da jedoch die Skrupel oder Ängste, wie wir gleich beim Beginn des Kapitels gesagt haben, keine theologischen Zweifel sind, war es auch unmöglich, daß neue Erkennt-

1) Qui severitatem et iudicium Dei ante oculos habent, nisi ad Dei misericordiam et Christi merita confugiunt, procul dubio desperabunt. ... Ipsi tamen iusti nisi Christum patronum haberent, Christique iustitiam pro sua offerre possent, numquam propriae confisi justitiae, in gravissimo Dei iudicio comparere auderent.

nisse Luthers Angstzuständen ganz ein Ende gemacht hätten. Die neue Erkenntnis hat für den Augenblick Luthers Ängste gemildert dadurch, daß ihm ein Angstgrund jedesmal mit einer neuen Erkenntnis genommen wurde. Die Ängste haben aber sein ganzes Leben angedauert, weil sie eben in seiner körperlichen Konstitution begründet waren. So hat z. B. Luther die Höllenangst dadurch überwunden, daß er sich mit Gerson und besonders mit Tauler, falls es Gott so haben wollte, aus Liebe zu Gott, zu diesem schrecklichen Los aufopferte und es dadurch in seinen Augen des Schreckens entkleidete. Die Angst, keine genügende Reue zu haben, hat er durch die Annahme der neuen Absolutionstheorie überwunden. Die Angst, nicht alle Sünden gebeichtet zu haben, wurde von ihm dadurch verscheucht, daß er zuerst nur das Bekenntnis der bewußten Sünden verlangte und später dem Beichtenden volle Freiheit darüber ließ, sich über seine Sünden anzuklagen, wie er wollte. Die Angst vor dem Richter ist ihm vorläufig vergangen durch seine neue Auffassung von der „Gerechtigkeit Gottes" (siehe Kap. VI), wie die Angst, nicht im Stande der Gnade zu sein, durch die Glaubensgewißheit.

Wenn daher Luther (Ti. I, 352) eingesteht, daß er durch seine Ängste und Erfahrungen zu seiner Lehre gekommen ist, so beruht das insofern auf Wahrheit, als diese Ängste, wie wir bereits gesagt haben, die Prädisposition geschaffen haben, auf Grund welcher sich Luther, wie wir in diesem Kapitel gezeigt haben und in den beiden nächsten Kapiteln zeigen werden, für eine bereits vorhandene Lehre gegen eine andere entschieden hat.

Fünftes Kapitel

Der angehende Theologe

Bevor wir Luthers theologische Ansichten vor dem sogenannten Turmerlebnis zu schildern suchen, müssen wir uns ausführlich mit Scheel und seiner Unerfahrenheit in der mittelalterlichen Theologie beschäftigen. Scheel hat nämlich in mehreren Kapiteln geradezu eine Karikatur der mittelalterlichen Theologie geliefert, um zu zeigen, daß Luther ein Opfer des „katholischen Gottesgedankens", des „Gottesgedankens der Infusionstheorie" (sic!) (II, S. 319) geworden ist!

Wir beginnen mit der Prädestination. Ohne Beweis behauptet Scheel von der hochmittelalterlichen Scholastik ganz allgemein: „Zwar wurde die strenge Prädestination verworfen, wenn auch der Begriff weiter gegeben wurde ... **Grund** der Vorherbestimmung zur himmlischen Seligkeit, blieb das göttliche Vorherwissen des guten Gebrauches, der angenehmmachenden Gnade" .. (II, S. 85). In einer Anmerkung zu diesem Satze S. 355 erlaubt sich Scheel sogar zu schreiben: „Und was bedeuteten schließlich hier und dort (sic!) in der Früh- und Hochscholastik bei einem Honorius Augustodunensis und Thomas von Aquin ernstere Beschäftigung mit dem strengen Begriff der Vorherbestimmung?" ... Nach Scheel hätte also nur eine verschwindende Minderheit unter den mittelalterlichen Theologen die Praedestinatio ad vitam propter praevisa merita abgelehnt. Nun wohl, das gerade Gegenteil ist der Fall! Nämlich die erdrückende Mehrheit der mittelalterlichen Theologen hat die Praedestinatio ad vitam ante (und **nicht** propter) praevisa merita gelehrt, so daß der vorausgesehene gute Gebrauch, der angenehm (sic!) machenden Gnade nicht der Grund der Vorherbestimmung zum Himmel sein konnte. Um sich hiervon zu überzeugen, hätte

Scheel nur den letzten berühmten Kommentator des Lombarden Estius aufzuschlagen brauchen. Von Estius (in I. d. 41) hätte er erfahren, daß der Lombarde, Thomas von Aquin (also auch der größte Teil der Thomisten), Aegidius von Rom (also der größte Teil der Augustiner), Scotus und Bonaventura (also der größte Teil der Franziskaner) dieser Auffassung gehuldigt haben. Allein diese Namen hätten Scheel davon überzeugen müssen, daß die großen theologischen Richtungen des Mittelalters seine Auffassung nicht zuließen. Wenn aber Scheel Estius weiter sich angesehen hätte, würde er weiter gefunden haben, daß von berühmten Zeitgenossen Luthers Cajetan und Franciscus Major, um von anderen zu schweigen, die absolute Praedestinatio ad vitam gelehrt haben. Übrigens hätte auch ein Blick in die Ausführungen des von Scheel oft zitierten Biel über die Prädestination Scheel belehren können, daß sich Biel, wie er ausdrücklich zugibt, in diesem Punkte von Thomas, Scotus und sogar von Peter von Ailli entfernt. Wie sehr verbreitet die absolute Praedestinatio ad vitam in den Zeiten der Hochscholastik war, wäre auch aus den Akten der Universität Paris (Denifle: Chartularium II, S. 613) zu ersehen gewesen. Im Jahre 1347 verurteilten 43 Magistri in der Theologie 50 Sätze des Zisterziensers Johannes von Mirecourt und verboten in Zukunft allen Bakkalaren, diesen Ansichten zu huldigen. Unter diesen verurteilten Sätzen befinden sich auch folgende drei: (48) Quod aliquis predestinatur ab eterno propter bonum usum liberi arbitrii quem Deus scivit ipsum esse habiturum. (50) Quod non sic grate et misericorditer Deus predestinavit quem predestinavit, quin et pro omnibus bonis futuris ipsi predestinato propriis seu etiam pro bonis alterius non mere gratuite collatis. (47) Quod propter opera alicujus futura bona, que non sunt Dei dona, utique preparata gratuite, Deus predestinavit aliquem ab eterno. Damit dürfte bewiesen sein, daß damals die praedestinatio ante praevisa merita derartig opinio communis war, daß man von ihr nicht abweichen durfte.

Wenn Scheel von der **reprobatio** propter praevisa demerita eine solche Behauptung aufgestellt hätte, würde er immerhin geirrt haben, wenn auch weniger schwer. Manche Theologen, besonders des ausgehenden Mittelalters, haben sich in diesem Punkte von der alten Auffassung getrennt, unter ihnen z. B. Scotus und der Augustinergeneral Thomas von Straßburg. Letzterer gibt aber nach Estius zu, daß die reprobatio ante praevisa demerita noch zu seiner Zeit als opinio communis galt. Sie verteidigten neben dem Lombarden Thomas und dem größeren Teil der Thomisten Aegidius von Rom mit dem größten Teil der Augustiner, der Lieblingsschüler von Scotus und Doctor ordinatissimus Johannes de Bassolis, der bekannte Exeget Lyra „et alii non pauci" (Estius in I. d. 41, § 16).

Es ist daher falsch, wenn Scheel II, S. 81 ganz allgemein von der mittelalterlichen Theologie, ohne die verschiedenen Richtungen zu kennzeichnen, schreibt: „In bewußter Abkehr von Augustin hieß es aber, daß Gott allen ohne Unterschied seine Gnade anbiete, allen ohne Unterschied die übernatürliche Liebe den rechtfertigenden Glauben einhauchen wolle, allen ohne Unterschied während des ganzen Christenlebens mit seiner unterstützenden Gnade zur Seite stehen wolle . . ." Die Anhänger der praedestinatio und reprobatio non ex praevisis meritis vel demeritis, die doch noch immer zahlreich waren, konnten solchen Auffassungen nicht huldigen, da es im Begriff dieser Prädestination und Reprobation liegt, daß sich Gott nur bestimmter Menschen erbarmt, weil **er** will, und sich anderer nicht erbarmt, weil **er** nicht will. Non tamen (Deus) quodcumque bonum vult omnibus. In quantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita aeterna, dicitur eos habere odio vel reprobare (Thomas: 1, qu. 23; art. 3 ad 1,) . . . **Quare** hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem . . . . Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inaequalia (also nicht ohne Unterschied) non inaequalibus praeparat. Hoc enim esset contra justitiae rationem, si praedestinationis effectus

ex debito redderetur et non daretur ex gratia. In his enim quae ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cuivult, (also nicht ohne Unterschied) plus vel minus, (also nicht ohne Unterschied) dummodo nulli subtrahat debitum, absque praejudicio justitiae. (Thomas: 1, qu. 23, art. 5. ad 3) Wenn Scheel nur behauptet hätte, daß die von ihm angeführte Schulmeinung zur Zeit Luthers in Deutschland stark verbreitet war, hätte man ihm keinen Vorwurf daraus machen können. Es ist aber falsch, in der Sache und in der Methode eine solche Schulansicht ohne jeden Beweis als die Meinung der mittelalterlichen Theologie hinstellen zu wollen. Luther hat z. B. die Ansicht, daß Gott nicht allen seine Gnade gibt, auch durch Anselm kennen gelernt (siehe Schluß dieses Kapitels).

Gleichsam als falsche Korollare dieser Scheelschen Gepflogenheit sind auch die folgenden Aussagen Scheels über die Wirksamkeit der Gnade und die Kräfte des Liberum arbitrium anzusehen. Scheel behauptet ganz allgemein von der mittelalterlichen Theologie auf S. 81: „Die ‚unwiderstehliche' Gnade Augustins war zugunsten der Annahme zurückgewiesen, daß sich des Christen Wille nach beiden Seiten frei entscheiden könne. Grundsätzlich war der freie Wille zu einem anerkannten Bestandteil des Heilprozesses geworden. Erst durch ihn wurde die Liebe oder die Inspiration des göttlichen Geistes wirksam." Was den letzten Satz angeht, daß erst durch den freien Willen die göttliche Liebe oder Inspiration wirksam wird, so ist er heute noch der Zankapfel zwischen gewissen Jesuiten und den Dominikanern und Augustinern. Diese Jesuiten verteidigen ihn heute noch, während die Dominikaner und Augustiner ihn ablehnen, weil sie mit Augustin und Thomas der Ansicht sind, daß nicht der Wille die Gnade wirksam macht, sondern umgekehrt die Gnade den Willen. Daher nennen die Dominikaner diese Gnade efficax a se et ab intrinseco. Man kann also nicht sagen, daß die mittelalterliche oder die moderne Theologie sich auf die eine oder andere Ansicht aus-

schließlich festgelegt hätte. Der erste Satz, daß sich der Wille des Christen frei nach beiden Seiten (d. h. nach dem Bösen und Guten) entscheiden könne, ist, wenn man ihn vom Willen aus ausschließlich eigenen Kräften versteht, ein Leitsatz, den ein sehr großer Teil, wenn nicht der größte Teil der mittelalterlichen Theologie einfach abgelehnt hat. Mit Thomas von Aquin hat wenigstens ein gewaltiger Teil der mittelalterlichen Theologen an dem Grundsatz festgehalten, daß der Wille aus eigenen Kräften im Heilswerke unfähig ist. Denifle hat in den Anmerkungen S. 527 u. ff. bereits einen Beweis hierfür erbracht. In meinem Buche: Luther und der Augustinismus des Mittelalters, werde ich diesen Beweis noch vervollständigen. Irreführend ist es daher, daß Scheel die von ihm aufgestellten Sätze als Gemeinauffassung der mittelalterlichen Theologie hinstellen will.

Auch bezüglich des meritum stellt Scheel eine Reihe falscher Behauptungen auf. Es ist nicht angängig, von der mittelalterlichen Theologie allgemein zu behaupten, daß nach ihr die guten Werke verdienstlich waren, **weil** (sic!) der freie Wille sich an ihnen beteiligte (II, S. 86). Wie Scheel aus Thomas 1. 2. qu. 113, art. 4 in corpore hätte ersehen können, ist der Hauptgrund des Verdienstes die Gnade, die Charitas und die Beteiligung des **befreiten** Willens nur ein Nebengrund. Während Scheel bisher gewisse Auffassungen der naturalistischen Richtung in der Theologie des Mittelalters der Gesamttheologie dieser Zeit aufhalsen wollte, macht er es bezüglich des meritum auf einmal umgekehrt und leugnet das Vorhandensein naturalistischer Sonderansichten bei den Okkamisten mit folgenden Worten ab: „Natürlich wußte er (Luther), daß die Sündenvergebung nicht verdient werden konnte. Werke der Natur verdienen **nie** die Gnade Gottes“ (II, S. 141). „Den Werken des natürlichen Willens bleibt **jede** Möglichkeit (sic!) verschlossen mit Ansprüchen hervorzutreten. Gottes Sündenvergebung und übernatürliche Gnade verdienen zu wollen, wäre darum ein von vornherein aussichtsloses Beginnen für den Mönch mit seinen

Klosterwerken ebensowohl wie für den Weltchristen" (II, S. 142). Scheel, der geradezu mit Auszügen aus Biel sogar dort, wo sie gar nicht zur Sache gehören, prunkt, hat nicht gesehen, daß gerade Biel mit den meisten theologischen Nominalisten die von ihm abgeleugneten Ansichten vorträgt. Opera bona moraliter extra caritatem facta (im Gegensatz zu: opera ex gratia elicita) merentur de congruo multa bona spiritualia. Patet quia merentur gratiam justificationis et augmentum virtutum quae sunt bona spiritualia. Primum patet quia peccator disponens se ad gratiam faciendo quod in se est, meretur gratiam primam qua justificatur de congruo, ut ostenditur locis supra allegatis (in 4. d. 16. qu. 2; vgl. auch die Stelle von Paltz weiter unten).

In einer anderen Frage betreffend das meritum hat Scheel gleichfalls eine falsche Behauptung aufgestellt. Nachdem Scheel II, S. 86 in einer konfusen Darstellung allerlei über das meritum de condigno und de congruo gesagt hat, stellt er die Behauptung auf: „Das eigentliche Verdienst zu beanstanden kam niemandem in den Sinn." Wenn dieser Satz überhaupt einen Sinn hat, dann kann er nur bedeuten, daß kein Theologe es gewagt hat zu leugnen, daß die im Zustand der rechtfertigenden Gnade verrichteten Werke, den Himmel ex condigno verdienen, d. h. einen Rechtsanspruch auf ihn gewähren. So hat Luther das meritum ex condigno verstanden und es bekämpft (Disputationen S. 706. 688). Luther hat sich aber gehütet zu behaupten, daß er zuerst oder allein diese Lehre bekämpft hat. Das blieb Scheel vorbehalten! Wenn sich Scheel meine Quellen S. 175 und 149 etwas näher angesehen hätte, würde er gefunden haben, daß die augustinische Frühscholastik von einem solchen meritum ex condigno nichts hat wissen wollen, sondern auch die Erlangung des Himmels als ein gratuitum beneficium Gottes betrachtet hat. Den dort zitierten Autoren füge ich hier noch den h. Bernhard (siehe S. 85) und Wilhelm von St. Thierry bei, der (Migne PL. 180 col. 583) schreibt:

... mirum si persuaderi sibi poterit quod possit ullum opus esse quod **ex debito** remunerationem Dei deposcat ... Scheel hat leider nicht gewußt, daß gerade diese Lehre vom meritum ex condigno auf dem Trienter Konzil definiert worden ist, sonst hätte er sich vielleicht nach den voraufgegangenen Diskussionen umgeschaut und so erfahren, daß gerade die Anhänger des Augustinismus dieses meritum ex condigno bis zuletzt abgelehnt haben. Es ist doch wahrlich bezeichnend, daß sowohl der Augustiner Ordensgeneral Seripandus (Ehses V, S. 373/74. 670) als auch seine Theologen Aurelius Philipputius O. S. A. (a. a. O. S. 562), Stephanus a Sestino O. S. A. (a. a. O. S. 607), Marianus Feltrinus O. S. A. (vgl. Müller: Quellen S. 177), der ganz im Augustinismus aufgehende Servit Laurentius Mazocchi (a. a. O. S. 583), der Weltgeistliche Antonius Solisius (Müller, a. a. O. S. 177), der Bischof von Belluno (a. a. O. S. 325) und Franciscus Vicedomini (a. a. O. S. 533/34) **sich gegen dieses meritum ex condigno erklärt haben.** Die meisten dieser Theologen begründeten ihre Ablehnung mit dem doppelten Hinweis auf die Notwendigkeit der Ergänzung unserer Gerechtigkeit durch die Gerechtigkeit Christi und auf die „Gratuitas der vita aeterna". Einen weiteren Irrtum Scheels bezüglich des „meritum" bilden seine Äußerungen über die sogenannten anselmianischen Fragen. Scheel schreibt S. 141: „Die Fragen Anselms waren überall verbreitet ... Aber sie änderten gar nichts am religiösen Grundgedanken. Auch sie (!) waren überzeugt (sic!), daß Gott mit dem Menschen nach Maßgabe der Verdienstordnung handele. Die Genugtuungsidee blieb die Voraussetzung auch der Anselmschen Fragen. Ohne Genugtuung und Verdienst wird Gottes Gnade nicht wirksam ... Nichtig werden dadurch seine eigenen Verdienste keineswegs. Sie werden nur unter einen mächtigeren und heiligeren Schutz gestellt, als sie ihn durch sich selbst aufbringen könnten. Und das vorangegangene nach Verdiensten geizende Leben wird nicht für unnütz, geschweige denn für gotteslästerlich

erklärt . . .“ Scheel führt keinen Beweis an für diese seine Auffassung der anselmianischen Fragen, obschon dieses um so notwendiger gewesen wäre, als er nicht von ihrer Interpretation im ausgehenden Mittelalter, sondern von ihrem Sinn und Wortlaut, den sie an und für sich haben, spricht. Dieser Sinn und dieser Wortlaut sind aber mit der Scheelschen Auffassung unvereinbar. Die Aufstellungen Scheels, daß diese Fragen das voraufgegangene Leben nicht für unnütz und gotteslästerlich erklären, die eigenen Verdienste nicht nichtig machen, widersprechen dem klaren Wortlaut und Sinn dieser Fragen. So wurde der Kranke gefragt: Fateris te tam male vixisse ut meritis tuis **poena aeterna debeatur?** Und er hatte zu antworten: Fateor. Ferner: Si dixerit tibi Deus, quia meruisti damnationem dic: Domine, mortem domini nostri Jesu Christi pono inter te et **mala merita mea,** ipsiusque meritum offero pro merito quod habere debuissem, **nec habeo** (Migne P. L. 158 col. 685). Man sollte doch meinen, daß, wenn jemand erklären muß, daß er keine Verdienste hat, daß seine eigenen Verdienste schlecht sind und daß er sogar **ihretwegen** verdient hätte, **verdammt** zu werden, er damit seine eigenen Verdienste hinlänglich für nichtig, unnütz und strafwürdig erklärt habe! Der weitere Einwand Scheels über die Genugtuungsidee und die Verdienstordnung, welche beide die Voraussetzung der anselmianischen Fragen bilden sollen, bleibt solange nichtig, als Scheel nicht beweisen wird, daß dieses Verdienst und diese Genugtuungsidee nicht das Verdienst und die Genugtuung **Christi,** sondern unser eigenes Verdienst und unsere eigene Genugtuung ist. Auf diesen Beweis werden wir aber lange warten können, denn die anselmianischen Fragen verdammen nicht nur das eigene Verdienst, die eigene Genugtuung, sondern erklären auch positiv und ausdrücklich, daß der einzige und ausschließliche Hoffnungsgrund des Christen der Tod und das Verdienst **Christi** sein müssen: Credis te non posse nisi per mortem Christi salvari? . . . In hac **sola** morte **totam** fiduciam tuam con-

stitue, in **nulla alia re fiduciam habeas** . . . (ebenda). Scheel, der so freigebig mit Texten in seinen Anmerkungen ist, hat die anselmianischen Fragen nicht in ihnen abgedruckt, obschon er I, 15 von ihnen handelt, wohl weil deren Wortlaut ihm gegen die Tendenz seines Buches ging, Luther als den Erfinder der Barmherzigkeitsordnung gegenüber der vorgeblichen katholischen Rechtsordnung hinzustellen. Wenn Scheel nur eine Ahnung vom Augustinismus und auch zum großen Teil vom Thomismus gehabt hätte, würde er auch nicht geschrieben haben: Ohne Genugtuung und Verdienst wird Gottes Gnade nicht wirksam (II, S. 141), sondern er würde gewußt haben, daß umgekehrt Gottes Gnade sowohl das Verdienst wie die Genugtuung wirkt. Er würde alsdann auch begriffen haben, wie schief und verschwommen sein folgender Satz ist: „**Nur wer** ohne Verdienst und Würdigkeit vor ihm kniet und wider alle Einwände der Vernunft in solchem Zustand die ausgestreckte erbarmende Hand Gottes ergreift, sieht Gott wie er ist, und steht in dem Verkehr mit ihm, der Seligkeit ist“ (II, S. 333) . . . Luther hätte einen solchen verschwommenen Satz in seiner späteren Zeit nicht unterschrieben, weil er mit dem Augustinismus sich an dem verkehrten Bilde Scheels (vgl. Müller: Quellen S. 134) gestoßen hätte, denn erstens ist nach dem Augustinismus auch das Ergreifen der ausgestreckten Hand Gottes bereits eine Wirkung der Gnade, und zweitens hätte Luther nicht den Zustand der Verdienstlosigkeit und Würdelosigkeit „per se“ gleichsam als Bedingung des göttlichen Erbarmens hingestellt, wohl wissend, daß Gott sich derer erbarmt, deren er sich erbarmen will und daß **vor** diesem Erbarmen niemand Verdienste oder Würdigkeit aufweisen kann, sondern sie erst **durch** das Erbarmen von Gott erhält (vgl. Thomas 1. 2. qu. 113 art. 5 ad 2). Der Satz, daß **nur** wer ohne Verdienst und Würdigkeit die ausgestreckte Hand Gottes ergreift, gerettet wird, ist also nach dem Augustinismus widersinnig, weil nach ihm niemand ohne Gnade und **damit** ohne Würdigkeit und Verdienst diese Hand überhaupt ergreifen kann und ergreift. Luther hat später nicht anders gelehrt.

Nachdem wir uns durch diese Unzahl falscher bezw. schiefer Behauptungen Scheels durchgearbeitet haben, müssen wir uns noch mit seinem Hauptirrtum beschäftigen, nämlich seiner unglaublich konfusen Darstellung der „Infusionstheorie". Wenn man bedenkt, daß Scheel die Infusionstheorie als Urgrund betrachtet, aus welchem sich Luther vom Katholizismus getrennt hat, müßte man doch eigentlich annehmen, daß Scheel diese Infusionstheorie gut kennt. Das ist aber leider durchaus nicht der Fall! Auf Seite 83/84 schreibt Scheel: „Ja, die rechtfertigende Gnade **hat es überhaupt** (sic!) **nicht mit dem Willen zu tun.** Sie ist kein Kraftzufluß zum Willen, wie die augustinische Inspirationstheorie es wissen wollte. Ihr **Objekt** (sic!) ist nicht der Wille, sondern das **Sein** der metaphysischen Seelensubstanz, das **hinter** dem Willen und allen Seelenvermögen liegt. Die übernatürliche Gnade, die geschaffene Gnade, wie sie im Unterschied von Gott, der ungeschaffenen Gnade, genannt wird, wendet sich also unmittelbar überhaupt nicht an das erkennbare, sich ausdruckgebende seelische Leben; darum auch nicht an den Willen, der ja eines der Seelenvermögen ist[1]). Der entscheidende Akt der Begnadigung, die Eingießung des übernatürlichen Habitus vollzieht sich jenseits dessen, was wir als psychisches Leben begreifen ... Die Infusion wurde kein Bestandteil der Prädestination, die Eingießung der Gnade nicht das Mittel zur Verwirklichung der Vorherbestimmung ..." **Welch eine Konfusion!** Wir wollen bei ihrer Aufdeckung systematisch vorgehen. Zuerst will also uns Scheel glauben machen, daß das **Objekt** (!!!) der rechtfertigenden Gnade nicht der Wille, sondern das **Sein** (!!!) der metaphysischen Seelensubstanz ist. Was heißt das? Welcher evangelische Theologe hat sich bei diesem Satze überhaupt etwas denken können? Nur wer Thomas und die Hochscholastik kennt,

1) Scheel hat offenbar nicht verstanden, was er hier geschrieben hat, denn zuerst behauptet er ganz allgemein, die rechtfertigende Gnade habe es überhaupt nicht mit dem Willen zu tun, und etwas weiter unten scheint er anzudeuten, daß sie es nicht unmittelbar mit dem Willen zu tun habe!!!

kann diesen Gallimathias Scheels entwirren. Scheel hat nämlich „Objekt“ und „Subjekt“, „esse“ und „essentia“ miteinander verwechselt! Thomas (1. 2. qu. 110 art. 4) fragt sich nämlich, **wo** die rechtfertigende Gnade ihren **Sitz** hat: Utrum gratia sit in essentia animae sicut in **subiecto** an in aliqua potentiarum? Thomas entscheidet die Frage dahin, daß die rechtfertigende Gnade, da sie die Seele wiedergebären und heiligen muß, nicht **zuerst** in den Seelenvermögen oder Seelenkräften (Intellekt, Wille usw.), sondern zuerst im **Wesen** (essentia, nicht esse oder Sein, wie Scheel schreibt) der Seele ihren Sitz, ihr **Subjekt** haben muß, um alsdann von diesem **Wesen** der Seele aus, in welchem die Seelenvermögen wurzeln, **Intellekt und Wille zu bewegen.** Eine ganz logische Lehre! Scheel muß vom Wesen der Seele, der essentia animae eine sehr konfuse Vorstellung haben, da er dieses Wesen hinter (!) den Willen legt!!! Was soll ein solches Bild? Was hinter dem Willen liegt, braucht nicht mit ihm notwendig zusammenzuhängen und braucht den Willen nicht notwendig zu beeinflussen. Anders ist aber das Verhältnis zwischen dem Wesen der Seele und den Seelenvermögen oder Seelenkräften, denn letztere wurzeln derart im Wesen der Seele, daß alles, was das Wesen durchdringt, notwendigerweise die Kräfte mitbewegen muß. Es ist daher unverzeihlich, wenn Scheel behauptet, die rechtfertigende Gnade hätte es „überhaupt nicht mit dem Willen zu tun“. Die rechtfertigende Gnade bewegt, wie Scheel aus Thomas a. a. O. hätte ersehen können, zwar nicht den Willen **unmittelbar,** sondern **mittelbar** durch das Wesen, in welchem der Wille wurzelt. Alles, was das Wesen der Seele bewegt, bewegt auch notwendigerweise den Willen. Noch unverzeihlicher ist es aber, daß Scheel die Behauptung aufstellt, der entscheidende Akt der Begnadigung vollziehe sich jenseits dessen, was wir psychisches Leben nennen, denn mit der Eingießung dieser rechtfertigenden Gnade sind, wie Scheel aus Thomas (1. 2. qu. 113 art. 2. 3. 4. 5) hätte wissen müssen, Akte des

Wahlvermögens, des Intellektes und Willens ganz eng verbunden. Übrigens haben **Bonaventura** und viele andere Theologen, von Thomas hierin abweichend, als **Subjekt** der Gnade nicht das Wesen der Seele, sondern den **Willen** betrachtet, was Scheel wahrscheinlich nicht gewußt hat, denn sonst hätte er die Ansicht von Thomas nicht unterscheidungslos als die Ansicht der Hochscholastik hinstellen dürfen. Gleichfalls unzutreffend ist die weitere ganz allgemeine, aber beweislose Behauptung Scheels, daß die Infusion der rechtfertigenden Gnade kein Bestandteil der Prädestination sei. Aus Thomas (1. qu. 23 art. 3 ad 2) hätte Scheel ersehen können, daß die Gnade überhaupt ein solcher Bestandteil ist und daß alle unsere actus supernaturales effectus Divinae Praedestinationis sind. Sollte Scheel, als er diese Karikatur der mittelalterlichen Theologie aufstellte, zum Teil hierzu durch ein molinistisches Handbuch verleitet worden sein?

Wir wenden uns jetzt dem Theologen Luther zu, den Scheel gerade wegen seiner eigenen Unerfahrenheit in der mittelalterlichen Theologie nicht recht würdigen konnte, weil Luther nicht nur selbst ein Produkt der Scholastik ist, sondern auch sogar in vielen dogmatischen reformatorischen Lehren ein Anhänger der „alten Theologie" geblieben ist.

Wie wir oben S. 63 bereits gesagt haben, wissen wir über die theologischen Lehrer des jungen Luther so gut wie nichts. Besser als über die Lehrer, die Luther in der Theologie gehabt hat, sind wir durch ihn unterrichtet über die Lehre, die er von ihnen eingesogen hat. So erklärt Luther (WA. II, S. 401), daß er in folgender Theologie erzogen worden sei: Ich hatte früher gelernt, das meritum sei teils congrui, teils condigni; der Mensch könne das Seinige tun zur Erwerbung der Gnade; er könne das Hindernis der Gnade entfernen, er vermöge kein Hindernis der Gnade zu setzen; er könne die Gebote Gottes dem Inhalte nach erfüllen, obgleich nicht nach der Intention des Befehlenden; das Wahlvermögen könne sich für dieses und jenes in Heilswerke kontradiktorisch und konträr bestimmen; der Wille vermöge Gott aus seinen rein natürlichen Kräften über alles zu lieben;

es gebe auch aus diesen rein natürlichen Kräften einen Akt der Liebe, der Freundschaft und derartige monstra noch mehr, welche fast als die ersten Prinzipien der scholastischen Theologie gelten und die Bücher und Ohren aller erfüllen. In den Schmalkaldischen Artikeln hat Luther später (WA. L, 221ff.) diese Vorwürfe noch ausführlicher wiederholt. Mit Recht hat daher Denifle I, S. 553 aus ersterer Stelle gefolgert, daß Luther ausschließlich in scotistischer und nominalistischer Theologie erzogen und gebildet war und keine andere Theologie kannte. Der Irrtum Denifles hat nur darin bestanden, daß er dieser scotistisch-nominalistischen Theologie keine große Verbreitung zur Zeit Luthers zugestehen wollte, während der Irrtum Scheels darin besteht, daß er dieser Theologie in derartiger Weise die Vorherrschaft zur Zeit Luthers zuschreibt, daß die anderen Schulen überhaupt nicht mehr in Betracht kamen. Die Wahrheit liegt aber auch diesesmal in der Mitte, wie aus den Stellen bei Denifle und meinen Quellen (S. 125ff.) hervorgeht [1]).

1) Da Paltz als Lehrer Luthers in Betracht kommt (siehe S. 64), aber seine Coelifodina für viele Forscher nicht leicht zur Hand ist, will ich hier aus deren viertem Teil einen Passus wiedergeben, der diese naturalistische Theologie auch in solchen Konsequenzen schildert, gegen die sich Luther später ausdrücklich aufgelehnt hat, so bezüglich der attritio oder Galgenreue — man beachte, wie Luther denselben Ausdruck wie Paltz gebraucht! — und ihrer sufficientia und Umwandlung in contritio beim Sakramentsempfang und der Wirkungsart der Sakramente. Man beachte auch, besonders auf katholischer Seite, den rein natürlichen, knechtischen Ursprung und Charakter dieser attritio ohne initium amoris Dei und wie nach ihr die Buße eigentlich in **Werken** bestand und durch Werke, in Verbindung mit einem mechanisch erzwingbaren magischen Eingreifen Gottes oder der Sakramente, in Contritio umgewandelt wurde:

Est autem circa praedicta notanda differentia inter contritionem et attritionem. Contritio enim secundum doctores super 4. sententiarum dicitur perfecta detestatio peccati, quando videlicet homo ex timore **filiali** vel amore Dei, perfecte detestatur peccata cum proposito firmissimo abstinendi et resolvit ea in minimas particulas in confitendo singula diligentissime et vellet potius mori quam iterum peccare, quia contritio dicitur perfecta tritio quando homo perfecte terit peccata sua et minutissime cribrat sicut crocum. . . . Sed attritio dicitur imperfecta detestatio peccati, quando homo ex timore **servili**

Wie lange ist Luther in dieser extrem-naturalistischen Schule befangen geblieben? Ich rede von einer extrem-

scilicet ex timore mortis vel inferni detestatur peccatum cum proposito confitendi et resistendi (sic!) et resolvit peccata sua in cogitando vel confitendo in grossas particulas. Unde attritio quasi grossa tritio, quando homo peccata sua grosso modo terit sicut faciunt coci cum raffano maiori quem grosso modo frustratim terunt. Et talis attrtio in vulgari non potest melius exprimi quam **galgenrew**, quia attritus dolet se peccasse propter patibulum infernale sicut fur dolet se furatum fuisse propter patibulum. Si non esset patibulum vel punitio, fur minime doleret de furto. Sic multi, si non esset infernus, mors, iudicium extremum et aeterna damnatio, non dolerent de peccatis, sed propter timorem istorum dolent, sed non dolent ex charitate vel timore filiali, sed ex timore servili, immo nec possunt ex se dolore ex charitate nisi dominus Deus daret eis. Si iam tales faciunt, quod in eis est, et dolent, quod non possunt dolere ex amore Dei, et confugiunt ad venerabilia sacramenta, tunc poterunt iuvari (Text: iuvare) per ea, quae ut clarius pateant advertendum est, quod est triplex gradus attritorum. Primus est eorum qui totum faciunt quod in eis est ut possint venire ad veram contritionem et talibus dominus Deus per se mutat attritionem eorum in contritionem antequam venient ad sacerdotem, quia dicunt doctores super 4. sententiarum: Facienti quod in se est infunditur gratia. . . . Sed diceret quis quomodo peccator mortalis habens attritionem ex timore servili posset facere quod in se est et venire ad contritionem. Dico si doleret de peccatis suis ex timore servili et vellet quod posset dolere ex timore filiali et invocaret dominum Jesum, beatam Virginem et sanctos Dei pro vera contritione, committeret se ubicunque devotis personis ut pro eo orarent et si posset daret elemosinas pro peccatis suis. Talis utique faceret quod in se est, quia hoc faceret quod posset ex puris naturalibus. Dicit enim magister Johannes Gerson quod facere quod in se est, est facere quod quis potest ex puris naturalibus. Ideo absque dubio summa bonitas adderet suum et infunderet ei gratiam verae contritionis. Sed iterum in tanta multitudine christianorum pauci reperiuntur peccatores qui primum gradum attritorum attingant, quia pauci sunt qui totum faciunt quod possunt ut ad veram perveniant contritionem. Si modo omnes alii essent damnandi, iterum evacuaretur passio Christi et esset inanis. Ideo est alius gradus attritorum scilicet eorum qui non omnino totum faciunt quod possunt ut ad veram perveniant contritionem sed faciunt aliquo modo, quia secundum Philosophum in Ethicis non solum est bonus sagittarius qui tangit metam sed etiam qui prope sagittat. Talem sic attritum potest iuvare sacerdos ut veniat ad veram contritionem in sacramento (Text: a) poenitentiae in absolutione sacramentali, quia doctor solemnis Heinricus de Gandavo in quotlibeto suo quotlibeto 1° q. 30. sic

naturalistischen Schule, weil in der Hervorkehrung und Übertreibung der Wirkungen der natürlichen Kräfte im Heilswerke das charakteristische Merkmal dieser theologischen Schule bestand und Luther sich später hauptsächlich hieran gestoßen hat.

Wie lange hat Luther diesen Ansichten angehangen? Bis zum sogenannten „Turmerlebnis" besitzen wir von Luther nur wenige schriftliche Aufzeichnungen. Zuerst kommen in Betracht die Bemerkungen (WA. IX, S. 28ff.), die er am Rande seines Sentenzenexemplars gemacht hat, um sich ihrer als Grundlage zu seinen Vorlesungen über den Lombarden in Erfurt 1510 zu bedienen (siehe oben S. 56).

Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, wie weit diese einzelnen Randbemerkungen Luthers Frucht seiner eigenen Studien und seines eigenen Nachdenkens sind oder inwieweit sie aus den Handbüchern, wie sie besonders für junge Bakkalare im Umlauf waren, entlehnt sind. Hier soll nur untersucht werden, welche theologische Ideen der junge Bakkalar in Abweichung von seiner modernistischen Schule und anderer Schulen des Mittelalters vorgetragen hat. Mit anderen Worten: Sind schon in diesen Randbemerkungen sogenannte „reformatorische" Methoden und Ideen vorhanden?

Wir begegnen in ihnen zuerst einer großen, ja gewaltigen Begeisterung für Augustin. Ich setze diese Stellen als bekannt voraus. Da Luther später (Enders I, S. 64) in seiner übertreibenden Sprache behauptet hat, daß er für Augustin gar nichts übrig gehabt hat, bevor er auf seine Werke gestoßen sei, so folgt hieraus, daß er bereits damals auf Werke von Augustin gestoßen war. In der Tat besitzen wir sogar noch die Randbemerkungen, die er im Jahre 1509

dicit ad propositum: absolutio sacramentalis. . . . Haec ille. Ex quibus dictis patet quod absolutio sacramentalis facit de attrito contritum. Ille motus liberi arbitrii, scilicet detestatio peccati et propositum bonum qui ante absolutionem fuit attritio, quia ex timore servili processit, post absolutionem fit contritio, non idem motus in numero quia motus animae velociter transeunt ut dicit aristoteles, sed idem motus in specie. Et hoc non potest homo semper immediate sentire sed sufficit, quod virtus absolutionis talia occulte operatur virtute Passionis Christi.

zu diesen Werken Augustins gemacht hat (WA. IX, S. 2 bis 27). Der erste große Anstoß zum Reformator war damit gegeben. Nicht die gleiche Begeisterung wie für Augustin, wenn auch immerhin eine recht große, legt Luther für den Lombarden an den Tag. Aus der Begründung, die Luther dieser seiner Begeisterung für den Verfasser der Sentenzen gibt, können wir ersehen, daß es sich bei ihm sicherlich nicht um die üblichen Komplimente handelte, die jeder Sententiar im Prolog dem Lombarden machen mußte, sondern um eine Begeisterung, die ihren Grund darin hatte, daß dem jungen Luther die Methodologie und die Kriteriologie seines Textbuches ganz besonders zusagte. Es gefiel ihm, daß der Lombarde dem Väterbeweis eine so große Berücksichtigung in der Theologie zugestand, dagegen die Philosophie aus ihr fernhielt. Man hat bisher angenommen, daß die nominalistische Schule, der Luther angehörte, ihn zu dieser Abneigung gegen Aristoteles und die Philosophie in der Theologie geführt habe. Das ist aber doch nur zum Teil richtig, denn Luther geht in seiner Abneigung gegen die Eingriffe der Philosophie in die Theologie noch viel weiter als seine Schule. Er verwirft nämlich aus diesem Grunde auch seine eigene Schule. So rechnet er z. B. Biel (S. 74), eine der Leuchten seiner Schule, zu den „philosophischen Larven“ und verharrt ihm gegenüber bei der Ansicht des Lombarden. Ironisch, sarkastisch bemerkt er zu der weisen Ermahnung des Lombarden, daß man beim Forschen über das Wesen der Gottheit sich gewisse Grenzen ziehen müsse, weil, wenn man über gewisse Grenzen hinausgehe, man nichts mehr verstehe: Excipiuntur ab hac tua sententia soli Scotistae et theologi nostro tempore (wohl die Modernen); illi enim quaerunt et intelligunt!!! (S. 54). Diese bittere Ironie und dieser Sarkasmus sind von manchen Forschern als ernstes Kompliment an die Adresse der Scotisten und Modernen aufgefaßt worden, weil sich diese Forscher nicht die Mühe gegeben haben, den Text des Lombarden heranzuziehen. Sie würden nämlich alsdann begriffen haben, daß es sich um einen Gegenstand

handelt, der für den menschlichen Verstand unzugänglich ist, und daß daher Luther nur ironisch, sarkastisch gesprochen haben konnte! Ein Blick auf S. 56, also nur zwei Seiten weiter, hätte übrigens diese Forscher über einen weiteren Sarkasmus Luthers gegen dieselben Scotisten aufklären können. Zu der Bemerkung des Lombarden, daß wir über vieles sprechen, **was wir zu verstehen nicht fähig sind,** macht nämlich Luther die bissige Bemerkung: Et eodem modo Scotistae de suis formalitatibus loquuntur!!! Jemand, der in dieser Weise seiner Zunge gegen die eigene Schule und zwar mit solchen Worten freien Lauf läßt, kann unmöglich ihr noch ganz angehören! Sehr bezeichnend ist es auch, daß Luther S. 46 bereits folgendes theologische Kriterium aufstellt. Wenn auch noch so viele Theologen mit Vernunftgründen allein für eine theologische Ansicht eintreten, so will sich Luther ihnen nicht beugen, wenn er die Schrift für sich hat!!! Haben wir nicht schon hier in kurzen Umrissen die spätere Kriteriologie Luthers? (Müller: Theologische Studien und Kritiken 1915, S. 158, 159.) Er begeistert sich für Schrift- und Väterbeweis und gibt seine Abneigung gegen die Scotischen und modernistischen „Sautheologen" auf Grund dieser Kriteriologie zu erkennen!

Wenn wir einzelne Lehrpunkte in diesen Randbemerkungen uns näher ansehen, dann finden wir, daß eine Reihe von ihnen, die in späteren Schriften eine Rolle spielen und Anstoß erregt haben, bereits in diesen Randbemerkungen für ihn feststehen. So macht Luther zwar keinerlei Bemerkung zur Erklärung der Prädestination beim Lombarden. Dadurch aber, daß er S. 59 von der Reprobation bemerkt: Reprobatio est sine merito, zeigt er zur Genüge, daß er auf der Seite des Lombarden und aller derjenigen steht, die für die praedestinatio und reprobatio non ex praevisis meritis vel demeritis eintreten. Auf S. 61 und 56 trägt Luther über Gott und seinen Anteil an der „Sünde", am actus peccati dieselbe alte Lehre vor wie später im de servo arbitrio. Auf S. 43 wagt er zwar noch nicht den Gnadenhabitus im Christen abzuleugnen, aber er findet

doch schon, daß der Lombarde, der ihn bekanntermeise nicht annimmt, sondern durch den heiligen Geist ersetzt, nicht ganz so dumm geredet hat!

Für weit wichtiger halte ich es, daß Luther bereits damals die Grundlage seines Glaubensbegriffes gefunden hatte, von der er nicht mehr abgegangen ist. Aus dem Lombarden ersah er nämlich, daß Gregor der Große die Unzertrennlichkeit der Theologaltugenden und guten Werke aufgestellt hatte, und diese Ansicht sagte ihm derartig zu, daß er S. 90 die Randbemerkung machte: Dico certe et teneo quod tres (virtutes) theologicae sint inseparabiles. Sonderbarerweise ist die Bedeutung dieser Lehraufstellung bisher den Lutherforschern entgangen, obschon sich Luther damit von der herrschenden theologischen Auffassung trennte und das Trienter Konzil diese Lehre und ihre Konsequenzen ganz besonders verdammt hat. Bevor wir jedoch auf diese Lehre näher eingehen, möchte ich nur bemerken, daß sie im Augustinismus vielfach vorgetragen wurde, so z. B. von Wilhelm von St. Thierry (Migne P. L. 180, col. 367, 584). Worin besteht nun diese Lehre? Sie stellt Glaube, Hoffnung, Liebe und gute Werke als gleichzeitig hin, aequales sagt Luther S. 72 mit Gregor: Wo der Glaube ist, da sind auch Hoffnung, Liebe und gute Werke. Wo die Hoffnung ist, da sind Glaube, Liebe usw. So viel man hofft oder liebt, so viel glaubt man oder handelt man (vgl. Wilhelm von St. Thierry a. a. O.). Es besteht also ein **innerer** notwendiger Zusammenhang zwischen diesen drei Tugenden und der Tugendausübung [1]). Diese Lehre zerstört die Lehre von der fides informis, wie wir sie meist in der Hoch- und Spätscholastik finden.

1) Man wird diesen notwendigen inneren Zusammenhang um so leichter begreifen, als man den modernen irreführenden Glaubensbegriff beiseite schiebt. Im Augustinismus ist der rechtfertigende Glaube nicht eine fides quaelibet, sondern **nur** die fides sanguinis et incarnationis, also **der Glaube an die Liebe Gottes zu den Menschen.** Wo aber ein solcher Glaube vorhanden ist, löst er naturgemäß Gegenliebe, Hoffnung und Vertrauen aus.

Ziemlich allgemein nahm man nämlich zu Luthers Zeit an, daß auch der übernatürliche Glaube ohne die Liebe sein könne, daß daher die drei Theologaltugenden nicht unzertrennbar waren und nicht notwendig zusammen existierten. Man unterschied nämlich eine fides formata, die mit Hoffnung, Liebe und Tugendausübung verbunden war, und eine fides informis, die ohne Liebe war, wenn nämlich der Christ sich im Zustand der Todsünde befand. Diese fides informis wurde als eine vera fides causata a Deo, als ein donum Dei und vielfach sogar als virtus angesehen. Sie galt sozusagen als Vorstufe und Vorbereitung zur fides formata und wurde nach vielen Theologen beim Eintritt der fides formata nicht abgestoßen, sondern nur weiter entwickelt und vervollkommnet (vgl. Thomas 2. 2. qu. IV art. 4; qu. 5 art. 2). Mit der gratia actualis und dieser fides informis konnte man die fides formata ex congruo verdienen. Luther nahm eine solche fides informis als Vorstufe und Vorbereitung auf den lebendigen Glauben nicht an, und zwar bereits in diesen seinen Randbemerkungen. Für ihn gab es zwischen dem rechtfertigenden übernatürlichen Glauben, der mit Hoffnung und Liebe unzertrennlich verbunden war, sowie **dem natürlichen** Glauben keinerlei Zwischenstufe. Dieser natürliche Glaube aber war keine Brücke zum übernatürlichen Glauben, er war nicht einmal fähig, supranaturalisiert und vervollkommnet zu werden, da er einer ganz anderen Art angehörte (S. 90). Was die Bedeutung dieser Lehre betrifft, so will ich mich hier kurz fassen. Ausführlicher werde ich die Sache in meinem Werk: Luther und der mittelalterliche Augustinismus behandeln. Diese Auffassung von den drei Theologaltugenden stellt durch ihren völligen Ausschluß der fides informis als Zwischenstufe die volle gratuitas der fides und damit der justificatio sicher, weil dadurch jede eigene Vorbereitung, jedes Anrecht und Verdienst auf den lebendigen Glauben die fides „formata“ ausgeschaltet wird. Diese Auffassung wird auch der Bedeutung des Glaubens gerecht, während dieses bei den Anhängern der fides in-

formis nicht der Fall ist (vgl. Müller: Quellen S. 182, 183). Bei einer solchen Lehrauffassung von den drei Theologaltugenden kann man auch die charitas oder besser gesagt die dilectio besonders herausstreichen, ohne dem Glauben nahezutreten, weil diese charitas oder dilectio nicht mehr ein dem Glauben fremdes **von außen** zukommendes Lebenselement ist (vgl. Müller: Quellen, S. 183, 170ff.).

Vom Rechtfertigungsprozeß spricht zwar Luther hier nicht ausführlich, aber seine neue Auffassung von der Unzertrennlichkeit der Theologaltugenden mit ihrer Negation der fides informis schloß, wie wir schon eben angedeutet haben, die vorhergehenden Werke gänzlich von der Rechtfertigung aus. Was die nachfolgenden Werke angeht, so fließen sie aus dem lebendigen Glauben heraus, wie Luther schon hier mit der größten Deutlichkeit lehrt: Nemo potest sine fide bene agere! (S. 91). Alles, was Scheel II, S. 236/37 über den Glaubensbegriff Luthers in diesen Randbemerkungen sagt, beruht auf großer Unkenntnis der Lehre Luthers und derjenigen des katholischen Mittelalters. Nur den wichtigsten Irrtum will ich hier herausgreifen. Scheel schreibt S. 237: Der würdigmachende Glaube, aus dem der Gerechte lebt, ist der in der Liebe wirksame Glaube. Der Theologe Luther sieht die Rechtfertigung noch ganz mit den Augen des Katholiken an. Und daß mit dürrer Selbstverständlichkeit der rechtfertigende Glaube als der in der Liebe tätige geschildert wird, erhöht den Wert der Bemerkung. . . . So Scheel. Wann hat Luther jemals diesen Standpunkt geändert? Wie hätte auch Luther den rechtfertigenden Glauben nicht als den in der Liebe tätigen Glauben schildern können, wenn Glaube, Liebe und Werke bei ihm jetzt schon unzertrennbar sind und es stets bleiben werden?! Damit sagt aber Luther auch hier **nicht,** daß dieser Glaube rechtfertigt, **insofern** er in der Liebe tätig ist, wie Scheel in seiner theologischen Verschwommenheit anzunehmen scheint. Der Glaubensbegriff Luthers steht also bereits in diesen Randbemerkungen in seinen Grundprinzipien vollständig fest. Hiermit soll aber nicht gesagt sein,

daß Luther sich schon damals aller **Folgerungen** aus diesem Begriffe bewußt gewesen ist.

Über die natürlichen Kräfte des Willens im Heilsleben schwankt Luther in diesen Randbemerkungen noch etwas hin und her. So macht er auf S. 72 zwei kurze Bemerkungen, aus denen man schließen muß, daß moralisch gute Akte, d. h. solche Akte, die durch den natürlichen Willen nur aus eigenen Kräften verrichtet werden, zwar nicht ex condigno, so doch ex congruo den rechtfertigenden Glauben verdienen. An anderen Stellen wiederum schildert Luther die **vollständige Unfähigkeit des unbegnadeten Willens in Heilsdingen.** Wenn nämlich der Text auf S. 71 genau und richtig wiedergegeben worden ist, dann spricht Luther in dieser Randbemerkung von drei Kategorien von Menschen: Zu der ersten Kategorie gehören die in der Gnade gefestigten „Beati", die nicht mehr sündigen können, sondern nur noch Gutes tun, ohne dadurch aufzuhören, frei zu sein. Zu der zweiten Kategorie rechnet Luther die „Miseri" [1]). Was versteht er dar-

1) Jüngst hat jemand unter diesen „miseri" ausschließlich die Verdammten verstehen wollen. Das geht aber nicht an. Denn erstens bezeichnet dieser Ausdruck die Sünder schlechthin, die die Gnade verloren haben und der miseratio Dei in ihrer miseria bedürfen. (Vgl. z. B. Bonaventura: De triplici via cap. II n. 2). Zweitens kann der Ausdruck „infirmitate non sanata" sich nicht auf Verdammte beziehen, da sich diese nicht mehr im Zustand einer Krankheit (infirmitas), sondern schon des ewigen Todes befinden und die Theologie niemals die Hypothese ihrer Sanierung ins Auge faßt. Von Verdammten kann es also nicht heißen: so lange ihre Krankheit nicht geheilt ist, infirmitate non sanata. Ebensowenig könnte von Verdammten gesagt werden, daß sich ihr Wille per **se** nicht zum Guten wenden kann, denn deren Wille kann sich **überhaupt** nicht mehr, weder per **se** noch per **alium** zum Guten wenden. Was aber sachlich hier gesagt wird, trifft zu auf **alle** unbegnadeten Menschen ... Auch Köstlin: Luthers Theologie ² I, S. 37 hat diesen Text nicht verstanden. Unter den miseri versteht er die „ganz Unerlösten", ohne uns aber zu sagen, was er sich unter dem „ganz" gedacht hat. Die „christiani" sind für ihn das gegenwärtige (?) „Leben des Christen" ... Das kommt davon, wenn man mittelalterliche theologische Texte außerhalb des Zusammenhanges der damaligen Schulmeinungen und ohne ihre genaue Kenntnis interpretieren will!

unter? Er meint darunter Menschen, deren infirmitas oder lex carnis nicht geheilt ist (infirmitate non sanata) durch die Gnade. Er meint also damit die unbegnadeten Menschen. Von diesen „Miseri" sagt er nun erstens ausdrücklich aus, daß ihr Wille zwar „frei" ist, unter verschiedenen Mala das eine oder das andere zu wählen, aber nicht fähig ist, sich **per se** für ein **bonum** zu entscheiden. Er sagt ferner von diesen Unbegnadeten aus, daß ihr Wille außerstand ist, **per se** sich zum Guten aufzuschwingen, und daß er daher notwendig sich zum malum hinwendet oder doch wenigstens unter der Herrschaft des malum bleibt, selbst wenn er sich nicht dafür entscheide, ohne jedoch aufzuhören dabei frei zu sein. Man könnte also nicht mit klareren Worten, als es Luther hier tut, den Grundsatz seiner eigenen Schule ableugnen, daß nämlich der unbegnadete Wille sich nach **beiden** Seiten, also nach dem Guten und Bösen, wenden kann. Man könnte auch nicht klarer, als es Luther hier tut, die Behauptung aufstellen, daß der unbegnadete Wille nur frei ist zu sündigen. Zu der dritten Kategorie rechnet Luther die „Christiani", die „in fide" sind, und das bedeutet sowohl nach den Erklärungen Luthers über „fides" in dieser Distinktion 26, wie nach den Ausführungen des Lombarden zu derselben Distinktion c. 4 diejenigen, die durch den Glauben den begnadeten und befreiten Willen haben. Von diesem durch den Glauben begnadeten Willen sagt nun Luther aus, daß er zwar difficilis ad bonum sei und nicht impossibilis ad bonum, wie der unbegnadete Wille. Er wiederholt also nochmals hier, daß der unbegnadete Wille aus sich unfähig zum Guten ist. Scheel hat von diesen Ausführungen Luthers gar nichts bemerkt! Statt dessen operiert er mit drei Texten Luthers, die er nicht verstanden hat. Erstens führt er (II, S. 241) einen Text Luthers an, in welchem dieser nur kurz sagt, daß der Wille frei ist. Welch eine Entdeckung! Wenn der Text irgend etwas beweisen sollte, müßte er sagen, inwiefern

und wozu der Wille frei ist, nämlich ob der unbegnadete Wille frei ist, d. h. fähig ist, allein aus sich heraus, aus eigenen Kräften das übernatürliche Gute zu tun. Aber hiervon sagt Luther an der angezogenen Stelle kein Wort. Der zweite von Scheel nicht verstandene Text Luthers lautet auf S. 79: Voluntas quamdiu in suo esse manet non potest secundum **hoc esse** non inclinari ad bonum. Luther lehrt hier mit diesen Worten nur eine scholastisch-philosophische Binsenwahrheit, die Thomas von Aquin mit folgenden Worten vorträgt: Voluntas tendit tantum in bonum existens vel in bonum apparens et sic tendit in non ens sub ratione boni. ... Malum in quantum malum non movet voluntatem sed in quantum est aestimatum bonum. ... Die ganze Scholastik ist nämlich der Meinung, daß der Wille als natürlicher Wille, als Objekt nur das bonum haben kann. **Bonum** velle ist aber nicht dasselbe wie **bene** velle und darum hat dieser von Scheel II, S. 241 angeführte Text Luthers nichts zu tun mit der Beurteilung zur Bestimmung der Kräfte des natürlichen Willens **im Heilswerke.** Man vergleiche auch bei Estius in 2. dist. 39 § 2 die **vier** modi, quibus homo peccator **naturaliter** dicitur velle bonum. Drittens glaubt Scheel a. a. O., daß nach Luther es nicht außerhalb des Bereichs des Möglichen liegt, ohne Gnade das Gesetz zu erfüllen, d. h. alle vom Gesetz gebotenen Werke zu leisten. Als Beweis hierfür beruft sich Scheel auf Luthers Randbemerkung S. 88. Sicut apostolus ad Romanos disserens: sed quia dedit gratiam perquam opera legis grata fierent deo, quia sine gratia lex non impletur, **etiamsi omnia eius opera fierent.** Dadurch, daß Luther sagt, daß das Gesetz nicht erfüllt würde, **auch wenn** alle Gesetzeswerke geschähen, gibt doch Luther nicht ohne weiteres die Möglichkeit dieses Geschehens zu. Hätte Scheel, statt sich an einen solchen unklaren Nebensatz zu halten, sich den Text des Lombarden zu Lib. II, Dist. 28, c. 2 angesehen, sowie die Bemerkungen, die Luther hierzu gemacht hat, dann hätte er sich davon überzeugen müssen, daß beide, sowohl der

Lombarde als Luther, den Satz ablehnen, daß der Mensch ohne die Gnade, nur mit dem freien Willen, die Gebote Gottes (omnia iussa Dei, ea quae iubentur) erfüllen und daher die Sünde meiden könne. Durch zwei Bemerkungen auf S. 73 bezeugt hier Luther, daß eine solche Befolgung der Gebote Gottes nur mit der Gnade möglich ist. Non **ex se** kann dieses das liberum arbitrium tun, sagt Luther, sed cum gratia; und per gratiam oblatam potest. Der Lombarde bezeichnet es direkt hier als pelagianisch, zu behaupten, daß der Mensch ohne Gnade **omnia** iussa dei, **ea quae** iubentur, erfüllen könne. Wie dieser Plural zeigt, meint der Lombarde damit, daß die Gnade erforderlich ist zur Erfüllung und Leistung aller Gesetzeswerke und nicht nur zur Erfüllung einer besonderen Forderung Gottes über diese hinaus, wie die Okkamisten meinten. Wenn Luther noch auf dem Standpunkt seiner Schule gestanden hätte, daß die Gnade nicht erforderlich sei zur Leistung der Gesetzeswerke (secundum substantiam actus), sondern nur wegen einer oder der weiteren Forderung Gottes, daß sie in der Gnade geschähen (secundum intentionem praecipientis), hätte er unmöglich dem Lombarden hier ohne weiteres zustimmen können, sondern er hätte durch irgendeine „distinctio" versucht, den Sentenzentext mit seiner Schullehre in Einklang zu bringen! Das hat er aber nicht getan. Ergo war ihm diese Schullehre bereits zuwider.

Sehr bezeichnend ist es auch, daß Luther bereits hier sich hingezogen fühlt zur augustinischen Definition der virtus, wonach diese ist: Motus bonus mentis, quem Deus in homine facit, **non homo.** Nur der Umstand, daß die „zeitgenössische" Theologie, d. h. seine Schule, in dieser Hinsicht andere Wege ging, hielt Luther ab, sich jetzt schon dieser Ansicht anzuschließen (S. 72).

Gemäß dieser größeren Berücksichtigung der Gnade, wie sie auch aus anderen Randbemerkungen Luthers hervorgeht, lehnt Luther schon hier, wie später in De servo arbitrio (WA. XVIII, S. 733), die Ansicht ab, daß das gute Werk teils Gott, teils dem Menschen zuzuschreiben sei. Schon

hier stellt er vielmehr die Forderung auf: Totum Deo tribuendum (S. 71).

Auch einem Ansatz zur späteren Werktheorie Luthers begegnen wir bereits hier in folgender Randbemerkung: Deus est retributor non nominum sed adverbiorum i. e. opus bonum non remunerat sed opus bene factum (S. 93). Schon deutlich klingt hier die Ansicht durch, daß das äußere Werk als solches vor Gott nur nebensächliche Bedeutung hat gegenüber dem inneren Werk, nämlich den Beweggründen.

Demgemäß baut auch Luther schon hier die Verdienste nicht schlechthin auf dem Glaubensakt oder den Glaubenswerken auf. Sed merita non aedificantur materialiter super fidem (S. 91). Nach scholastischer Ausdrucksweise bedeutet das, daß die Verdienste (merita), da sie nicht materialiter auf dem Glauben aufgebaut werden, formaliter auf demselben aufgebaut werden müssen. Also nicht auf dem Glaubensakt oder den Glaubenswerken, sondern auf dem Wesen des Glaubens, rein auf der Gnade werden bei Luther auch schon hier die Verdienste aufgebaut. Also auch in diesem Punkte steht er bereits auf dem Boden des De servo arbitrio (vgl. Müller: Quellen, S. 146, 147). Einen Beweis für seine Behauptung erbringt zwar Luther nicht, er begnügt sich damit, zu bemerken: Ut notum est. Hiermit hat er wahrscheinlich folgendes Axiom gemeint: Principium meriti non debet cadere sub merito. Da nämlich der Glaubensakt oder die Glaubenswerke, d. h. die fides materialiter considerata, bereits sub merito fällt, kann sie nicht nach diesem Axiom Grund und Prinzip des Verdienens überhaupt sein, da das Prinzip des Verdienens oder Verdienstes unverdienbar sein muß. Wenn nun die fides formaliter considerata Grund und Prinzip des Verdienens ist, dann ist damit schon gesagt, daß sie ein reines Gnadengeschenk Gottes und ganz unverdienbar ist!!!

Wenn man nach diesen Ausführungen sich noch einmal die Monstra auf S. 100 ansieht, in denen Luther nach seiner eigenen Behauptung auferzogen worden ist, und sie mit der

Theologie vergleicht, die er in diesen Randbemerkungen vorträgt, dann muß man doch zugestehen, daß von diesem Monstra nicht mehr viel übrig geblieben ist, wenn man vom oben erwähnten meritum ex congruo absieht (S. 109)! Man wird daher zugeben müssen, daß diese Randbemerkungen unter keinen Umständen eine okkamistische Theologie darstellen, wie Scheel II, S. 436 behauptet. Die Einflüsse der okkamistischen Philosophie machen sich zwar weiter bemerkbar, aber so weit das Verhältnis von Gnade und Natur in Betracht kommt, oder wie er sich später (Enders I, Nr. 22) ausdrückt bezüglich der Gnade und Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe hatte sich Luther damals bereits von Biel, von Okkam und auch von Scotus sehr weit entfernt.

Diese Entwicklung muß nicht nur den wenigen Schriften Augustins, besonders den Retraktationen, die er damals gelesen hatte, zugeschrieben werden, sondern ist hauptsächlich durch den Text der Sentenzen und vielleicht auch durch Bakkalar-Noten augustinischer Richtung mit veranlaßt worden. In dieser Hinsicht kann man nur der Auffassung von Seeberg beipflichten, insoweit diese Entwicklungsjahre in Betracht kommen (Seeberg: Lehre Luthers 1917, S. 69/70, Anm.). Die Sentenzen enthalten aber noch nicht die Theologie, der wir später beim Lombarden im Psalmenkommentar und im Kommentar zu den Briefen Pauli begegnen werden. Damals kannte Luther letztere Schriften des Lombarden noch nicht.

Bevor wir dieses Kapitel über die theologische Entwicklung Luthers beschließen, müssen wir noch eines Mannes gedenken, der ihn in einigen Punkten gleichfalls sehr stark beeinflußt hat. Ich meine damit Anselm. Wir besitzen heute noch die Randbemerkungen, die Luther zu seinem Exemplare Anselms gemacht hat (WA. IX, 104—114). Da Anselm von ihm (vgl. die Einleitung zu diesen Randbemerkungen WA. IX, S. 105) bereits in seinem Psalmenkommentar stark benutzt wird, muß dessen Lektüre dieser Psalmenerklärung wenigstens in ihrer heutigen Redaktion vorausge-

gangen sein. Die Erörterung über Anselm gehört also noch in die Zeit, die den Gegenstand dieser Schrift bildet. Es ist höchst bedauerlich, daß die Lutherforschung bis heute Anselms Einfluß auf Luther so ziemlich übergangen hat, obschon Luther, wie seine Randbemerkungen zeigen, den ganzen Anselm mit großer Aufmerksamkeit gelesen hat!

Anselm hat Luther besonders in einem Punkte stark für die Zukunft beeinflußt. Bei Anselm (Migne PL. 158, col. 530) fand Luther nämlich die berühmte Stelle über die Regungen der Konkupiszens, die im Ungetauften toties quoties als Todsünde betrachtet werden quoniam sic factus est homo **ut eam sentire non deberet.** Diese Lehre Anselms machte auf Luther einen großen Eindruck, denn er versah sie am Rande mit einer eigenen Bemerkung und nahm sie auch in seinen ersten Psalmenkommentar auf. Am Rande (WA. IX, S. 112) bemerkte er: motus appetituum peccata sunt qui sunt non in Christo Jesu. Im Psalmenkommentar (WA. III, S. 292) schrieb er alsdann, daß diese Bewegungen der Konkupiszens zum Zorn, zum Hochmut usw. vor Gott (coram eo) verdammungswürdige Sünden seien.

Sehr groß ist auch der Einfluß Anselms auf Luther gewesen, insofern die Allwirksamkeit des göttlichen Willens in Betracht kommt, sowie die Unfähigkeit des eigenen Willens in Heilsdingen. Die Allwirksamkeit Gottes schildert Anselm wie folgt: **Omnis actio** ... a Deo est. Facit igitur Deus omnia quae justa vel iniusta voluntate fiunt, id est bona opera et mala. In bonis quidem facit quod sunt et quod bona sunt, in malis vero quod sunt sed non quod mala sunt. ... Ipsum quoque **velle** quod aliquando iustum est et aliquando iniustum ... **bonum est et a Deo est.** ... Sic itaque facit Deus in omnibus voluntatibus et operibus **bonis** et quod essentialiter sunt et quod bona sunt, in **malis** vero non quod mala sunt sed tantum quod per essentiam sunt (Migne 158, col. 518f.).

Über die Unfähigkeit des unbegnadeten Willens lehrt Anselm wie folgt: Sed quoniam non in omnibus liberum habemus arbitrium videndum est ubi. ... (col. 815).

In langen Ausführungen zeigt Anselm col. 523 die Unzulänglichkeit der Natur, um zur Gnade zu gelangen. Nur von Gott **ohne Verdienste** könne dieses geschehen, und das Ganze müsse der Gnade zugeschrieben werden. Anselm verteidigte auch an dieser Stelle den Standpunkt, **daß Gott nicht allen seine Gnade gibt.** Et quamvis non omnibus det, quoniam cui vult miseretur et quem vult indurat, nulli tamen dat pro praecedenti aliquo merito.

(col. 502.) Quippe sicut nulla voluntas antequam haberet rectitudinem potuit eam, Deo non dante capere, ita cum deserit acceptam, non potest eam nisi Deo reddente recipere. Et maius miraculum existimo cum Deus voluntati desertam reddit rectitudinem quam cum mortuo reddit vitam amissam.

(col. 503.) A peccato et eius servitute nonnisi per alium potest reverti. A rectitudine vero nonnisi per se potest averti et a libertate sua nec per se nec per alium postest privari.

(col. 504.) Ista servitus non est nisi impotentia non peccandi. . . .

(col. 523.) Voluntas non est recta quia vult recte sed recte vult quia est recta.

(col. 504.) Non ob aliud est homo servus peccati nisi quoniam per hoc, quia nequit redire ad rectitudinem aut recuperare aut habere illam, **non potest non peccare.**

(col. 504.) Sic etiam quando voluntatis rectitudo nobis deest, habemus tamen in nobis **aptitudinem** intelligendi et volendi qua eam possumus servare propter se, **cum eam habeamus.**

(col. 504.) Nullum instrumentum solum sibi sufficit ad operandum.

(col. 382/3.) **Natura** prius est accipere iustitiam **quam velle et habere** sed tempore sunt simul. Natura quoque prius est velle et habere quam servare iustitiam.

In diesen Ausführungen Anselms ist in nuce die ganze Theologie Luthers im De servo arbitrio enthalten! Allwirksamkeit Gottes, Beschränkung der Gnadenausteilung, gänzliche Unfähigkeit des menschlichen Willens im Heilswerke ohne die Gnade. Der natürliche Wille im Heilswerke besitzt nur die aptitudo von der Gnade ergriffen zu werden und kann nicht aus sich allein heraus in actum übergehen.

Auf diese Weise hatte Luther durch seine Trostliteratur Gerson, Wilhelm von Paris und Bernhard, sowie durch den Sentenzentext, die ersten Werke Augustins und durch Anselm sich immer mehr dem Augustinismus genähert!

Sechstes Kapitel

Das sogenannte Turmerlebnis

Unter Turmerlebnis versteht man bei Luther die Auffindung des Verständnisses und des allein und ausschließlich richtigen Sinnes von „iustitia Dei", Gerechtigkeit Gottes. Turmerlebnis wird diese Auffindung genannt, weil nach sekundären Quellen Luther diese Erkenntnis im Turm des Wittenberger Augustinerklosters aufgegangen sein soll. Wir werden uns hier um diese letzte Einzelheit nicht kümmern und daher die für uns gleichgültige Frage unerörtert lassen, ob unter diesem Turm das Studierzimmer Luthers oder der Locus des Klosters verstanden werden muß.

Über dieses Erlebnis besitzen wir nur **eine einzige direkte Hauptquelle,** nämlich die von Luther direkt herrührende lateinische Vorrede zu der ersten Gesamtausgabe seiner Werke von 1545. Indirekt als von Luther stammend geben sich nicht weniger als acht weitere Quellen aus. Loofs hat sie in seiner Abhandlung: Der Articulus stantis et cadentis ecclesiae (Theologische Studien und Kritiken, Lutherheft 1917, S. 354 Anmerkung 2) genau aufgezählt. Fünf von ihnen sind Tischreden! Die sechste ist die Nachschrift einer Kollegvorlesung Luthers durch Rörer. Die siebente und achte sind Stellen aus der Genesiserklärung Luthers aus Kapitel 27 und 42, die auf Grund von Kollegnachschriften **nach** Luthers Tod erschienen sind. Eine neunte von Loofs beigebrachte Quelle ist zwar eine Predigt aus der Kirchenpostille, die aber nichts über das Erlebnis enthält, sondern nur eine Erklärung des „richtigen" Sinnes von iustitia Dei ohne Rücksicht auf das Erlebnis gibt.

Auf solche unsicher überlieferte Äußerungen Luthers darf man sich besonders in schwierigen Lehrfragen nicht

verlassen. Es ist dies um so mehr geboten, als unsere Hauptquelle viel ausführlicher und bestimmter sich über das Erlebnis ausspricht als diese unsicheren Quellen. Wenn die Gegner und auch die Freunde Luthers sich begnügt hätten, unsere Hauptquelle ihren Untersuchungen zugrunde zu legen, und sie genau in ihren Einzelheiten zu untersuchen, aber sich gehütet hätten, den methodologischen Fehler zu begehen, die unsicheren Quellen zur angeblichen Ergänzung oder gar zur Korrektur der sicherverbürgten Hauptquelle heranzuziehen, wären die diesbezüglichen Streitfragen längst gelöst und man hätte von katholischer Seite Luther nicht den lächerlichen Vorwurf gemacht, daß er ein Ignorant gewesen sei und Behauptungen aufgestellt habe, die durch die fast einmütige Haltung der exegetischen Tradition widerlegt werden. Denifles Buch: Die abendländischen Schriftausleger über iustitia Dei hätte alsdann nicht geschrieben zu werden brauchen, denn Luther hat in einer direkten und sicherverbürgten Quelle die Äußerung nicht getan, die durch die vielen Zitate des Buches widerlegt werden soll. (Siehe unten S. 123 Anm. 1). Auch hätte man sich alsdann auf evangelischer Seite davor gehütet, bezüglich dieser Vorrede vom „alternden" Luther zu reden und ihm auf seniler Gedächtnisschwäche beruhende schwerwiegende Verwechslungen und Halluzinationen vorzuwerfen.

Der Wortlaut unserer Hauptquelle ist folgender: ... Ego, qui iam tunc (1519. Leipziger Disputation) sacras literas diligentissime privatim et publice legeram et docueram per septem annos, ita ut memoriter paene omnia tenerem, deinde primitias cognitionis et fidei Christi hauseram, scilicet, **non operibus,** sed fide Christi nos iustos **et salvos fieri,** denique id, de quo loquor, papam non esse iure divino caput ecclesiae, iam defendebam publice, tamen id quod consequens erat non vidi, scilicet papam necessario esse ex diabolo. Quod enim ex Deo non est, necesse est ex diabolo esse ... Interim eo anno (1519) iam redieram ad Psalterium denuo interpretandum fretus eo, quod exercitatior essem, postquam S. Pauli Epistolas

ad Romanos, ad Galatas, et eam quae est ad Ebraeos, tractassem in scholis [1]). Miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli **in epistola ad Rom.** unicum vocabulum, quod est Cap. I.: Iustitia Dei revelatur in illo sed obstiterat hactenus non frigidus circum praecordia sanguis. Oderam enim vocabulum istud „Iustitia Dei", quod **usu** et **consuetudine** omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de iustitia (ut vocant) **formali** seu **activa,** qua Deus est iustus et peccatores iniustosque punit.

Ego autem qui me, utcunque irreprehensibilis monachus vivebam, sentirem coram De oesse peccatorem inquietissimae conscientiae, **nec mea satisfactione placatum confidere possem,** non amabam, imo odiebam iustum et punientem peccatores Deum, tacitaque si non blasphemia certe ingenti murmuratione indignabar Deo, dicens: quasi vero non satis sit, miseros peccatores et aeternaliter perditos peccato originali omni genere calamitatis oppressos esse per legem decalogi, nisi Deus per evangelium dolorem dolori adderet, et etiam per evangelium nobis iustitiam et iram suam intentaret. Furebam ita saeva et pertubata conscientia, pulsabam tamen importunus eo loco Paulum, ardentissime sitiens scire, quid S. Paulus vellet.

Donec miserente Deo, meditabundus dies et noctes, connexionem verborum attenderem, nempe: Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit, ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per evangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut

1) Ich habe mir erlaubt, den folgenden Satz, der in allen späteren Ausgaben durch Umstellung einer Zeile verballhornt ist, richtig wiederherzustellen. Ich konnte leider die Ausgabe von 1545 hier nicht einsehen. Wahrscheinlich enthält auch sie schon den Fehler. Es heißt nämlich gewöhnlich: ... in epistola ad Romanos sed obstiterat hactenus non frigidus circum praecordia sanguis sed unicum vocabulum ... Auf diesen Nonsens hat man bisher nicht einmal in einer Anmerkung aufmerksam gemacht.

scriptum est: Iustus ex fide vivit. Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsum paradisum intrasse. Ibi continuo alia mihi facies totius scripturae apparuit. Discurrebam deinde per scripturas ut habebat memoria, et colligebam etiam in aliis vocabulis analogiam, ut opus Dei, id est, quod operatur in nobis Deus, virtus Dei, qua nos potentes facit, sapientia Dei, qua nos sapientes facit, fortitudo Dei, salus Dei, gloria Dei.

Iam quanto odio **vocabulum** „iustitia Dei" oderam ante, tanto amore dulcissimum mihi vocabulum extollebam, ita mihi iste **locus** Pauli fuit vere porta paradisi. Postea legebam Augustinum de spiritu et litera, ubi praeter spem offendi, quod et ipse iustitiam Dei similiter interpretatur: qua nos Deus induit, dum nos iustificat. Et quamquam imperfecte hoc adhuc **sit** dictum, ac de imputatione non clare omnia explicet, placuit tamen iustitiam Dei doceri, qua nos iustificemur.

Istis cogitationibus armatior factus coepi Psalterium secundo interpretari.

Um diesen so wichtigen Text besser zu verstehen, wollen wir ihn nicht systematisch nach bestimmten Gesichtspunkten, sondern analytisch, Satz für Satz, im Zusammenhang der Sätze untersuchen.

Zuerst gesteht Luther ein, daß er 1519 bereits zu folgenden Resultaten in seiner Lehrentwicklung gekommen war. Die **völlige Gratuität** der Rechtfertigung und der Heilserlangung war Luther aufgegangen und ihm klar geworden, daß beide durch den Glauben und **nicht** durch die Werke erlangt werde. Dieses Bekenntnis schließt die Erledigung des hochmittelalterlichen Verdienst- und Satisfaktionsbegriffes und des Werkmaterialismus (siehe weiter unten S. 130) schon in sich ein. Luther nennt diese neue Erkenntnis hier mit einem kulinarischen Bilde „primitiae" = Erstlinge im Sinne von „Feinstes" und sagt, daß er sie „geschlürft" habe. WA. XXXII. S. 358 rechnet sie Luther zum Wesen des Christentums. Er erwähnt alsdann nur an zweiter Stelle seine Erkenntnis, daß der päpstliche Primat nicht auf dem ius divinum beruhe,

und deutet kurz an, wie sich seine diesbezügliche Lehre in der Zukunft entwickelt hat.

Alsdann muß uns auffallen, daß Luther dort, wo er seine Schilderung des „Erlebnisses" beginnt, seine erste Psalmenvorlesung direkt überhaupt nicht einmal erwähnt[1]). Nur dadurch, daß er sagt, er sei in diesem Jahre von neuem an die Erklärung der Psalmen gegangen, erfahren wir hier, daß er bereits einmal diese Psalmen erklärt hat. Große Bedeutung scheint Luther also seiner ersten Psalmenerklärung nicht beizulegen, was auch noch aus folgendem Satze erhärtet wird. Wenn er sich nämlich jetzt für geübter (exercitatior) hält die Psalmen erneut zu erklären, schreibt er dieses Resultat nicht seiner ersten Psaltererklärung, sondern direkt der Behandlung des Römerbriefes, Galaterbriefes und Hebräerbriefes zu. Seine wissenschaftliche Entwicklung datiert er damit selbst vom Römerbrief an. Luther erzählt uns alsdann zuerst, daß er vor Begierde brannte, einen einzigen Ausdruck von Paulus in dem Römerbrief verstehen zu lernen, nämlich den Ausdruck: Iustitia Dei. Wenn man diese beiden Sätze, die im Text aufeinander folgen, genau betrachtet, dann liegt die Vermutung sehr nahe, daß das, was uns jetzt Luther erzählt, sich zugetragen hat bei der Vorbereitung des Römerbriefes. Noch klarer wird uns dieses durch den Satz, der weiter unten folgen wird, in welchem Luther eingesteht, daß er Tage und Nächte über **„diese Stelle"** Pauli im Römerbriefe nachgedacht hat.

Warum Luther vor Begierde brannte, diesen einzigen Ausdruck: Iustitia Dei bei Paulus verstehen zu lernen, sagt er uns mit offenen Worten. Er haßte nämlich diesen Ausdruck (vocabulum iustitia Dei), weil er, Luther, **nach Brauch und Gewohnheit** (usu et consuetudine) **aller**

1) Ebenso übergeht Luther stillschweigend, was er vom Herbste 1512 bis etwa Herbst 1513 vorgetragen hat. Böhmer, Luthers Romfahrt (Leipzig 1914) S. 14 Anm. vermutet, daß Luther in dieser Zeit über die Genesis Vorlesungen gehalten hat. Dann hätte er diese Arbeit noch weniger gewertet als die Psalmenvorlesung, da er sie überhaupt nicht hier erwähnt.

Doktoren gelehrt worden war, ihn philosophisch von der strafenden Gerechtigkeit Gottes zu verstehen.

Man beachte zuerst genau, daß Luther **hier** in diesem letzten Satze nicht redet von dem besonderen Verständnis dieses Ausdrucks **an dieser Stelle Pauli**, sondern in diesem Satze, der mit „Oderam" beginnt, sagt, daß er ganz allgemein diesen Ausdruck (vocabulum) „Gerechtigkeit Gottes" haßte und den Grund dafür angibt. Dieser Grund ist unanfechtbar. Luther sagt nämlich **nicht**, in dieser unserer Hauptquelle, daß die exegetischen Kommentatoren dieser Paulusstelle den Ausdruck von der strafenden Gerechtigkeit gebraucht haben[1]), sondern er behauptet ganz allgemein, daß wenn die Theologen, wenn alle Theologen das **Wort** „Gerechtigkeit Gottes" gebrauchen, sie es nach bestehendem Gebrauch und Gewohnheit in dem Sinne der iustitia activa verstehen, daß Gott gerecht ist und die Sünder straft, daß mithin der allgemein gebräuchliche Sinn von Gerechtigkeit Gottes verbunden ist mit dem Begriff, daß Gott die Sünder straft. Jedermann wird zugeben müssen, daß dieser Sinn **auch heute noch** der allgemeine, der gebräuchliche Sinn ist von Gerechtigkeit Gottes. Theologen, Prediger, Laien sehen in der Gerechtigkeit Gottes an erster Stelle heute wie damals den „Retributor meritorum". Es liegt ja dieser Sinn bereits in der Definition des Begriffes iustitia, besteht doch die iustitia darin, jedem das Seine zu geben, also den Sündern die ihnen zukommende Strafe. Wenn Luther im Retributor meritorum besonders den Gott sieht, der die Sünder straft, und nicht denjenigen, der die Gerechten belohnt, so kommt das daher, wie er uns selbst erklärt, daß er sich in seiner Skrupulosität für einen Sünder mit äußerst beunruhigtem Gewissen hielt und daher vor dem strafenden Richter Angst hatte. Dieser Sinn von iustitia Dei wird von Luther der philosophische Sinn

1) Das läßt ihn Denifle auf Grund der obenerwähnten indirekten unsicheren Quellen behaupten!

genannt, weil er auf der philosophischen Definition von iustitia fußt.

Diese Behauptung Luthers über den gebräuchlichen Sinn von „Gerechtigkeit Gottes" kann nicht angefochten werden. In der **systematischen** Theologie ist das der erste und Hauptsinn, wenn nicht der einzige Sinn. So erörtert z. B. **Thomas** I. qu. XXI. in mehreren Artikeln die Lehre von der iustitia Dei und kennt nur diesen ersten Sinn und erwähnt mit keinem Worte den bald zu erörternden sogenannten **exegetischen** Sinn des Wortes. Wenn ein junger Theologe sich die Mühe geben wollte, in der **systematischen** Theologie, d. h. in den Sentenzenkommentaren die Erklärungen von „iustitia Dei" zusammenzustellen, würde er bald einen ganzen stattlichen Band mit Texten ausfüllen können, die Luther Recht gäben. Schon Seeberg a. a. O. S. 67 hat hier richtig gesehen. Der **„exegetische"** Sinn des Wortes hat sich nämlich in der **systematischen** Theologie ebenso wie im allgemeinen Sprachgebrauch nicht einbürgern können, geschweige denn diesen phhilosophischen Sinn aus ihr verdrängen können. Dieser philosophische Sinn aber war es, der Luther so verhaßt war, weil er ihn ängstigte.

Luther schildert alsdann diese seine Angst, ihre Gründe und Größe. Er sagt von sich aus, daß er zwar als tadelloser Mönch lebte, aber trotzdem sich vor Gott als Sünder von unruhigstem Gewissen fühlte, der nicht darauf bauen konnte, Gott durch seine Genugtuung besänftigt zu haben. Der Superlativ seines unruhigen Gewissens (inquietissimae conscientiae) weist hin auf seine Ängste und Skrupel. (Reue-, Beicht- und Absolutionsskrupel siehe S. 75ff.) Die Äußerung über die Vergeblichkeit seiner Genugtuung erinnert an die Bußlehre und Bußpraxis des Mittelalters, die gleichfalls für ihn eine Gewissensqual gewesen ist. (Siehe S. 31 f.) Was die Höhe oder Größe dieser Ängste angeht, so gibt Luther hier offen zu, daß er durch sie bis zum Haß Gottes versucht wurde, weil er nicht begreifen konnte, daß Gott auch noch **durch das Evangelium**

uns mit seiner strafenden Gerechtigkeit und seinem Zorn drohen ließ.

In dieser traurigen trostlosen Gemütsverfassung warf sich Luther auf **„diese Stelle"** Pauli, um durchaus herauszubekommen, was Paulus hier meine. Tage und Nächte hindurch betrachtete Luther den Wortzusammenhang und fand dann heraus, daß der Sinn dieser Stelle nicht derjenige von der aktiven oder strafenden Gerechtigkeit Gottes ist, sondern daß diese Stelle die passive Gerechtigkeit Gottes meint, durch die uns der barmherzige Gott durch den Glauben rechtfertigt. Luther findet aber noch mehr heraus. Er kommt nämlich zu dem Resultat, **daß Gott durch das Evangelium nicht mit der strafenden Gerechtigkeit drohen läßt, sondern uns durch das Evangelium die erbarmende Glaubensgerechtigkeit verkündigen läßt!** Mit anderen Worten: **Im Evangelium muß nach Luther der Sinn von „iustitia Dei" immer und überall im Sinne dieser Stelle Pauli ausgelegt werden,** wogegen sich alle Doktoren mit ihrer landläufigen Auffassung der iustitia Dei als iustitia activa versündigen.

Man beobachte auch, daß die von Luther gebrauchten Unterscheidungen: iustitia activa und passiva für strafende und rechtfertigende Gerechtigkeit (iustitia) bereits seit langer, langer Zeit in der Theologie üblich waren, wie auch Luther durch sein „ut vocant" bezeugt. (Müller: Quellen S. 139). Es handelt sich also **hier** nicht um einen neuen Sinn dieser termini, wie Loofs a. a. O. S 352ff. annimmt.

Worin legt nun Luther das **Wesen** dieses neuen Verständnisses? Nach dem klaren Wortlaut unserer Quelle legt Luther dieses Wesen nicht in alle Eigenschaften der iustitia Dei scilicet passiva, deren absolute Gratuität z. B. ihm erst in der zweiten Hälfte des Römerbriefes (siehe S. 132), also nach der Lesung von Augustins Schrift: De spiritu et littera aufgegangen ist, während diese Entdeckung nach unserer Quelle (siehe weiter unten) vor der Einsicht in dieses Werk erfolgt ist. Luther legt vielmehr das Wesen seiner neuen

Entdeckung in den Gegensatz zwischen dem tröstenden, beruhigenden Sinn der iustitia (Dei) passiva und dem drohenden, schreckenden Sinn der iustitia (Dei) activa und besonders in die neue, festgegründete Überzeugung, daß iustitia Dei im Evangelium immer nur den passiven und tröstenden Sinn hat, daß also Gott durch das Evangelium nicht mehr droht und schreckt, sondern tröstet, errettet und sich erbarmt. Luther fühlte sich so glücklich, daß er glaubte im Himmel zu sein ... Mit anderen Worten: **Luther war der Grundunterschied zwischen Gesetz und Evangelium aufgegangen!!!** Er hatte herausgefunden, daß Christus ein Retter, Erbarmer und Tröster ist und kein „Moses mit dem Stock", kein „Henker" und „Gesetzgeber" ist. Eine Grundlehre des Augustinismus, die noch Seripandus auf dem Konzil von Trient verteidigt hat (Conc. Trident. V, p. 485 f., 666 ff.), war ihm klar geworden! Das ist nun doch etwas mehr als nur die Auffindung des nackten „exegetischen" Sinnes von iustitia Dei.

Den Ausdruck „iustitia Dei", den er früher so gehaßt hatte, liebte er jetzt in demselben Maße, und so war ihm diese Stelle Pauli wahrlich zur Himmelspforte geworden. Diese Worte Luthers bedeuten doch, daß er nun nach der genannten Stelle Pauli dem Ausdruck „iustitia Dei" allgemein den tröstenden Sinn gab.

Danach — wie lange danach wird nicht gesagt — las Luther Augustins: De spiritu et littera und fand wider Erwarten, daß Augustin in diesem Buche die „iustitia Dei" auf gleiche Art erklärt, nämlich als diejenige, mit welcher Gott uns bekleidet, während er uns rechtfertigt. Luther meint zwar, daß Augustin in diesem Buche sich noch unvollkommen ausdrückt und bezüglich der Imputation nicht alles klar auseinandersetzt, aber es freute ihn doch, daß er das Wesentliche richtig getroffen hatte dadurch, daß er in der „Gerechtigkeit Gottes" diejenige sah, durch welche wir gerecht gemacht werden und nicht diejenige, durch welche wir gestraft werden.

An dieser Stelle spricht Luther nicht allgemein von Augustin, sondern nur von der Auffassung Augustins in dem genannten Werk. Aus dem Gesagten erkennen wir ferner klar, daß Luther nicht durch Augustins de spiritu et littera auf seine Entdeckung gekommen ist, sondern durch Betrachtung des Textes Pauli. Ob aber ganz ausschließlich durch Betrachtung des Textes Pauli, wird nicht gesagt. Es ist nämlich fast ganz unmöglich anzunehmen, daß Luther bis dahin niemals von diesem immerhin bekannten Sinn etwas gehört hat. Ich nehme daher an, daß Luther durch seine Textbetrachtung Pauli zur endgültigen Aufstellung und wissenschaftlichen Überzeugung gekommen ist, daß dieses der allein richtige Sinn des Ausdrucks „Gerechtigkeit Gottes" im Evangelium sei, wodurch aber an der Tatsache nichts geändert wird, daß die erdrückende Mehrheit der Pauluskommentatoren, von denen Luther, als er die Entdeckung machte, nichts gewußt hat, **diese Stelle** Pauli wenigstens, im Sinne der iustitia passiva erklärt haben. Luther sagt allerdings auch nicht, daß er als erster den ganzen sogenannten exegetischen Sinn des Ausdrucks entdeckt hat, aber er ist offenbar der erste, der den philosophischen Sinn des Ausdrucks durch den „exegetischen" Sinn ganz verdrängen wollte.

Luther schließt den Abschnitt über seine Entwicklung mit dem Satze: Durch diese Gedankengänge (his cogitationibus) besser gerüstet, begann ich den Psalter erneut auszulegen. Luther sagt nicht, daß er allein durch die Entdeckung des tröstenden-exegetischen und allein richtigen Sinnes von „iustitia Dei" besser ausgerüstet war, sondern er spricht im Plural von Gedankengängen. Hiermit kann er nach den ersten Zeilen unserer Hauptquelle (Seite 119 Zeile 30 ff.), neben dem „tröstenden" Verständnis von iustitia Dei nur den Rechtfertigungsbegriff, der viel umfassender ist, als der exegetische Sinn von „iustitia Dei" und den mit dem Rechtfertigungsbegriff ganz eng verknüpften Bußbegriff gemeint haben, sowie die Erschütterung des Primatbegriffes.

Wenn wir den Zeitpunkt und die Bedeutung der neuen Entdeckung Luthers bestimmen wollen, dann müssen wir genau unterscheiden, erstens zwischen der Auffindung des richtigen wesentlichen Verständnisses von iustitia Dei und zweitens zwischen der Entwicklung des Rechtfertigungs- und Bußbegriffes bei Luther.

Was den ersten Punkt betrifft, so ist seine Bedeutung für Luther zwar zuerst eine rein persönliche gewesen. Aber dieser Grundunterschied zwischen Gesetz und Evangelium ist von da ab zugleich eine Grundlehre des Luthertums geworden. Als Zeitpunkt der Auffindung muß die Vorbereitungszeit auf den Römerbrief angesehen werden, und zwar aus den Gründen, die wir oben bereits angegeben haben. Manche Forscher lehnen diese Annahme ab unter Hinweis darauf, daß in der Psalmenvorlesung der sogenannte exegetische Sinn von „iustitia Dei" schon stehen soll.

Dieser Einwand ist aber aus einer Reihe von Gründen nicht stichhaltig. Erstens besteht nämlich das Turmerlebnis nicht allein in der Auffindung des nackten exegetischen Sinnes von iustitia Dei d. h. der justitia (Dei) passiva, sondern, wie bereits gesagt, auch in der Erkenntnis der Hauptfolge dieser Entdeckung: nämlich, daß Gott im Evangelium und durch das Evangelium nicht mehr den Zorn Gottes, sondern seine Barmherzigkeit verkündigen läßt, mithin in der Aufstellung, daß dieser Sinn von iustitia Dei der allein zulässige im Evangelium ist.

Zweitens könnte aus dem Umstand, daß Luther in dem Manuskript seiner ersten Psalmenvorlesung hier und da den richtigen Sinn von iustitia Dei kennt, nicht gefolgert werden, daß Luther bereits in seinem Kolleg 1513—15 diesen Sinn vorgetragen hat. Luther hat nämlich diese Psalmenvorlesung derart überarbeitet, daß er ihren Druck nur einem ortsanwesenden Drucker übergeben zu können glaubte, wie er selbst an Spalatin schrieb. (Enders: I, Nr. 10.) Noch am 26. Oktober 1516 war Luther mit dieser Überarbeitung beschäftigt. (Enders I, Nr. 26.) Ohne nähere Untersuchung können wir also nicht die einzelnen Teile dieser Vorlesung

datieren, d. h. sie ohne weiteres als Luthers Auffassung von 1513—1515 ansehen. Daß Luthers Überarbeitung seiner Vorlesung ziemlich gründlich erfolgt ist, können wir nicht nur aus der Länge der hierfür aufgewandten Zeit schließen, sondern auch direkt daraus ersehen, daß wir z. B. von Psalm 115 sogar doppelte „Scholien" haben, während von einer Anzahl von Psalmen diese Scholien **noch** ganz fehlen. Bei den Scholien wird es daher schwerer halten, das Ursprüngliche vom Überarbeiteten zu sondern, weil wahrscheinlich jede Scholie von neuem geschrieben worden ist. Etwas leichter wird die Unterscheidung sich bei den Glossen machen lassen, die Luther am Rande und zwischen den Zeilen seines uns noch erhaltenen gedruckten Handexemplars angebracht hat. Auch hier und gerade hier wird es nicht leicht sein, eventuelle spätere Eintragungen von den früheren zu unterscheiden, aber da die früheren Eintragungen nicht wie bei den Scholien vernichtet, sondern höchstens durchgestrichen werden konnten, wird es möglich sein, die früheren Eintragungen durch ihren „alten", der neuen Erkenntnis eventuell widersprechenden Sinn herauszufinden. Aus diesen Gründen ist der einfache Hinweis auf die uns erhaltene Psalmenvorlesung, um das Turmerlebnis in die erste Zeit dieser Vorlesung 1513/14 [1]) zu verlegen, nicht

1) Scheel widerspricht sich über diesen Punkt, ohne es zu merken. So schreibt er II, S. 321: Schon in der Auslegung des ersten Psalmes begegnet uns die neue reformatorische Deutung der Gerechtigkeit Gottes ... Spätestens im Sommer 1513 muß er sie besessen haben ... Im Winter oder Frühjahr 1513 wird also Luther die Entdeckung gemacht haben ... Dagegen lesen wir II, S. 436: Luthers eigene Darstellung setzt voraus, daß das Erlebnis in die Zeit **nach** der ersten Psalmenvorlesung fiel ... Soweit Scheel! Warum will Scheel Luther durch die zuerst angeführten Stellen hier korrigieren und besser wissen als Luther selber, wann er dieses Erlebnis gehabt hat? Wenn Luther dieses Erlebnis selber **nach** der ersten Psalmenvorlesung verlegt, die bis 1315 andauerte, ist es doch nicht angängig, daß ihn Scheel im Winter, Frühjahr oder Sommer 1513, also **vor** dieser ersten Psalmenvorlesung dieses Erlebnis erleben lassen will. Auch aus anderen Gründen ist dieses nicht angängig. Wir wissen nämlich erstens nicht, wann Luther genau seine erste Psalmenvorlesung begonnen hat. Zu Unrecht beruft sich Scheel auf

ohne weiteres beweiskräftig und stichhaltig. Auch hätte Luther, wenn dieses für ihn so große Erlebnis mit der Psalmenvorlesung zusammengehangen hätte (oben S. 122), dieser etwas anders Erwähnung getan. Es muß vielmehr aus allen diesen Gründen die Zeit der Vorbereitung und Bearbeitung des Römerbriefes als die Zeit des Turmerlebnisses angesehen werden, um so mehr, als der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium erst hier klar hervortritt (Seeberg: S. 83). Da die Vorlesung über den Römerbrief Ostern 1515 begann und die in Frage kommende Paulusstelle bereits im ersten Kapitel steht, wird das Erlebnis etwa Ende 1514 stattgefunden haben!

Was den zweiten Punkt, nämlich die Entwicklung des Rechtfertigungbesgriffes und besonders des eng mit ihm zusammenhängenden Bußbegriffes betrifft, stimmt die Äußerung Luthers an diesen Stellen, daß sie vor Beginn der zweiten Psalmenerklärung gerade abgeschlossen waren, überein mit den Äußerungen in seinem Briefe an Staupitz (Enders I, Nr. 79), der als Einleitung zu den Resolutionen figuriert.

In diesem Briefe an Staupitz erinnert Luther daran, daß für ihn in der Schrift kein Wort bitterer war als das Wort „poenitentia" und später kein Wort süßer. Man beachte diese Parallele zwischen „poentitentia" und

Böhmer (Luthers Romfahrt, Leipzig 1914, S. 14, Anm. 1), um den Beginn dieser Vorlesung auf den Sommer 1513 zu verlegen. Böhmer a. a. O. sagt aber nur, daß diese Psalmenvorlesung **frühestens** im Juli beginnen konnte, weil zwei Textbücher, deren sich Luther bei dieser Vorlesung bedient hat, nämlich die Textausgabe des Psalters erst am 9. Juli 1513 vollendet war und das Psalterium quincuplex Fabers, das er zu seiner Präparation benutzte, am 15. Juni in Paris erschienen war. Böhmer sagt aber nicht, daß die Psalmenvorlesung tatsächlich im Juli 1513 begonnen hat. Zweitens beweist der Umstand, daß die Erklärung des ersten Psalmes bereits das richtige Verständnis der Gerechtigkeit Gottes nach Scheel enthalten soll, nicht, daß diese Auffindung im Winter, Frühjahr oder Sommer 1513 erfolgt ist, weil wir nämlich durchaus nicht wissen, ob die heutige Fassung, in der wir in der Weimarer Ausgabe gerade die Erklärung dieses Psalmes besitzen, auch diejenige ist, die Luther 1513 vorgetragen hat.

„iustitia Dei". Er schildert alsdann folgende Phasen seines diesbezüglichen Entwicklungsganges. Als erste Fortschrittsphase sieht er einen Ausspruch von Staupitz an, der Ursprung und Beginn der „poenitentia" auf die Gottesliebe zurückführte und die übliche Bußpraxis kritisierte. Wann diese Unterredung stattgefunden hat, wird nicht gesagt. Sie machte jedoch großen Eindruck auf Luther, der alsdann (Deinceps) — das ist die zweite Phase — an der Hand der **Schrift** den Begriff „poenitentia" zu untersuchen begann. Das wird wohl geschehen sein, als Luther bereits exegetische Studien trieb. Die dritte Phase setzt ein (Post haec accessit) mit den Worterklärungen, die ihm seine Kollegen und Lehrer des Griechischen und des Hebräischen an der Universität erteilt hatten. Endlich (denique profeci et vidi) findet Luther klar den richtigen Sinn, daß nämlich „poenitentia" Sinnesänderung bedeutet und von der Gnade bewirkt werden muß. Über den Zeitpunkt dieser letzten Phase sind wir durch folgenden Satz genau unterrichtet: Haec mea cum sic ferveret meditatio, ecce **subito** coeperunt circum nos strepere immo clangere nova indulgentiarum classica et remissionum buccinae ... Wie aus dem: cum sic ferveret ... subito ... hervorgeht, dauerte diese Untersuchung noch 1517 an, so daß Luther aus ihr durch den Ablaßstreit herausgerissen wurde. Die Resolutionen von 1518, denen dieses Schreiben gleichsam als Einleitung vorgesetzt ist, haben alsdann den neuen Bußbegriff besonders gegen die Satisfaktion weitläufig auseinandergesetzt. Anfang 1519 begann Luther seine zweite Psalmenvorlesung. Es herrscht also kein Widerspruch zwischen diesen beiden Hauptquellen über Luthers Entwicklung. Allerdings darf man nicht die Auffindung des richtigen Verständnisses von iustitia Dei **zeitlich** und **sachlich** mit der langsamen Entwicklung des Rechtfertigungs- und Bußbegriffes vermengen. Diese Entwicklung erstreckt sich nach Luthers obigen Worten von der Zeit des Römerbriefes durch die folgenden Jahre hindurch und war, als Luther seine zweite Psalmenvorlesung begann, gerade abgeschlossen. Daß z. B. im Römerbrief

diese Entwicklung noch nicht abgeschlossen war, ist aus verschiedenen Stellen zu ersehen, in denen Luther den Naturkräften aus sich heraus noch eine Rolle im Heilswerk zuschreibt. (Vgl. Ficker S. LXXV u. 42.) Damit war der Eckpfeiler errichtet, auf welchem das theologische Luthertum ruht und mit welchem es steht und fällt: Die natürlichen Kräfte des Menschen sind aus sich heraus **total unfähig** im Heilswerke, sei es nun, daß es sich darum handelt zur Gnade oder gar zur Rechtfertigung und zum Himmel zu gelangen, sei es, daß es sich darum handelt die Sünde abzubüßen und zu tilgen.

Die Bedeutung dieser 1519 abgeschlossenen Erkenntnis Luthers für das ganze Luthertum bedarf keiner besonderen Hervorhebung.

Durch welche innere Umstände ist Luther zu dieser Erkenntnis geführt und gedrängt worden? Oben in Kapitel 4 besonders auf S. 86 ff. habe ich meine Auffassung dargelegt, und Luther hat sowohl in der Vorrede von 1545 wie im Einleitungsschreiben zu den Resolutionen seine Skrupel und Ängste besonders bezüglich des Bußbegriffes in Verbindung mit seiner Entwicklung gebracht. Es bleibt hier nur noch übrig zu beweisen, daß die neue These, die Scheel in dieser Hinsicht aufgestellt hat, haltlos ist. Scheel läßt nämlich an vielen Stellen — und man kann wohl sagen, daß es eine der Hauptthesen des Buches ist — Luther als ein Opfer der Habitustheorie, als ein Opfer des katholischen Gottesgedankens, des Gottesgedankens der Infusionstheorie erscheinen!!! (II, S. 319, 145). Obschon Scheel (II, S. 142) tadelt, daß man sich bei der Lutherforschung unsicherer Predigttexte Luthers bedient, begeht er hier denselben Fehler. Scheel ist leider nicht der einzige Forscher, der sich solch unsicherer Texte bedient, aber er ist der erste, der eine neue Theorie, die sonst durch keinen einzigen authentischen Text gestützt wird, auf einer solch unsicheren Stelle aufbauen will. Der Text lautet: Ego autem optimorum theologorum cum philosophis de instantanea infusione gratiae et expulsione peccati (!) intellexi dicta

scilicet quod totum peccatum simul prorsus expelleretur totaque (!) simul gratia infunderetur ut etiam nonnulli metaphysicantes potius quam theologizantes dicunt gratiam secundum essentiam suam totam infundi. Nihil de sensu disputo (?) verba sunt pessime sonantia. Sic enim sapere hoc quid est aliud quam desperationem incurrere et infoelicen conscientiam inquietare? Sic enim et ego prope de Deo et quidquid est et habet (?) desperavi (WA. IV, S. 665).

Wir haben keinerlei Gewähr dafür, daß dieser Text in dieser Form von Luther stammt. Aus äußeren und inneren Gründen müssen wir sogar die Echtheit dieses Textes stark bezweifeln.

Wir besitzen diese Predigtstelle in zwei Rezensionen: WA. I, S. 43 und WA. IV, S. 665. Die erste Rezension geht auf Löscher zurück, dessen Vorlage uns nicht bekannt ist, die zweite auf einen Studenten Roth, dessen Vorlage uns gleichfalls unbekannt ist.

Von Luther direkt diese Predigt abzuleiten, wagt niemand. Wir haben es vielmehr mit einer der vielen Nachschriften zu tun, die Studenten von Luthers Predigten gemacht haben. Jedoch in Anbetracht der zusammenhängenden stilistischen Form, in der uns diese Predigt überliefert ist, haben wir es nicht einmal mit einer direkten Nachschrift während der Predigt zu tun, wie sie sich durch den stichwortartigen, unzusammenhängenden Text kundtut, sondern bereits mit einer überarbeiteten Nachschrift, ohne daß wir wüßten, ob Nachschreiber und Überarbeiter eine und dieselbe Person gewesen sind. Was von solchen Predigtnachschriften zu halten ist, habe ich bereits in den Theologischen Studien und Kritiken 1915, S. 153 ff. gezeigt.

Auch aus inneren Gründen müssen Bedenken gegen diesen Text erhoben werden. Was sollen die Worte besagen, daß die ganze Gnade oder gar die ganze (sic!) Essenz der Gnade in die Seele eingegossen wird, als ob überhaupt eine halbe Essenz eingegossen werden könnte? Wenn

dieser Text gegen die Infusionstheorie gerichtet sein sollte, müßte er doch tadeln, daß die Gnade in die Essenz der Seele eingegossen wird statt in eine ihrer Potenzen! (vgl. oben S. 98 ff.) Von welcher Sünde ist überhaupt in diesem Texte die Rede, da er sich scheinbar dagegen wendet, daß diese Sünde ganz ausgetrieben wird? Wir erfahren nichts Näheres über diese Sünde. Wo ist ferner irgendeine psychologische Begründung für die Verzweiflung, die die Folge einer solchen Lehre sein soll? Ist es nicht auch sonderbar, daß dieser Text die Seele **zuerst** in Verzweiflung fallen läßt und **dann** beunruhigt sein läßt? Eine solch schlechte Gradation hätte Luther sicherlich nicht gebraucht.

Diese Bedenken gegen die Echtheit des Textes werden völlig zur Gewißheit, wenn wir neben diesem äußerst unsicheren Text einen authentischen Text Luthers über denselben Gegenstand zu Rate ziehen. Luther schreibt nämlich in den Römerbriefscholien S. 108,109: Que cum ita sint; aut ego nunquam intellexi, aut non bene satis (que) de peccato et gratia theologi scolastici sunt locuti, qui **originale** totum auferri somniant sicut et actuale, quasi sint quedam amovibilia in ictu oculi, sicut tenebre per lucem, cum antiqui sancti patres Augustinus, Ambrosius multum aliter sint locuti ad modum Scripture, illi autem ad modum Aristotelis in Ethicorum, qui peccata et iustitiam collocavit in opera et eorum positionem et privationem similiter. Sed b. Augustinus preclarissime dixit peccatum (concupiscentiam) in baptismate remitti, non ut non sit, sed ut non imputetur. Et b. Ambrosius ait: Semper pecco, ideo semper communico. Et ex hoc ego stultus non potui intelligere, **quomodo me peccatorem similem ceteris** deberem reputare et ita nemini me preferre, **cum essem contritus et confessus;** tunc enim omnia ablata putabam et evacuata, etiam intrinsece. Si enim propter preterita, que dicunt semper oportere recordari (et verum dicunt, sed non satis), tunc non remissa esse cogitabam, que tamen Deus promisit remissa esse confitentibus. Ita **mecum pugnavi,** nesciens, quod remissio quidem vera sit, sed tamen non sit ablatio

peccati, nisi in spe i. e. auferenda et data gratia, que auferre incipit, (ut) non imputetur ammodo pro peccato. Quocirca mera deliria sunt, que dicuntur, quod homo ex viribus suis possit Deum diligere super omnia et facere opera precepti secundum substantiam facti, sed non ad intentionem precipientis, quia non in gratia. O stulti, o Sawtheologen!

Das ist eine klare Sprache! Es handelt sich also nicht um die **Sünde** schlechthin **und nicht um die Infusionstheorie** schlechthin, sondern um die Frage, ob durch die Infusion der Gnade auch die **Erbsünde** in einem Augenblick **gänzlich** weggenommen wird oder nicht, ob und wie sie bleibt oder nicht. Wenn Scheel sich Thomas 3. qu. 69 art. 3 sowie Thomas 1. 2. qu. 74 art. 3 und 4 angesehen hätte, würde er eingesehen haben, daß Thomas unter Berufung auf Augustin eine solche Lehre, die Luther hier tadelt, nicht vorträgt, sondern im Gegenteil, obschon er auch hier nicht von seiner Habitus- und Infusionstheorie abgeht, lehrt, daß die Concupiscenz diesem Habitus zum Trotz bleibt und daß sogar ihre **unfreiwilligen Regungen als läßliche Sünden betrachtet werden** müssen. Dieser Text läßt sich also unter keinen Umständen irgendwie gegen die hochscholastische Habitustheorie verwerten. Wenn Scheel sich diesen Luthertext genau angesehen hätte, würde er herausgefunden haben, daß Luther sich hier **gegen seine eigene Schule** wendet, aber nicht wegen ihrer Habitustheorie, sondern weil sie die Regungen der Concupiscenz nicht als Sünde betrachtete, also wegen ihrer Theorie über die Tilgung und Folgen der Erbsünde, die Luther das Verständnis erschwerte, warum er, wenn er im Stande der Gnade sei, sich trotzdem als Sünder betrachten müsse. Luther sagt aber an dieser authentischen Stelle durchaus nicht, daß diese Auffassung seiner Schule ihn irgendwie zur Verzweiflung gebracht hätte, sondern er gesteht nur zu, daß er mit sich gestritten hätte (mecum pugnavi) wie die zwei von ihm angeführten Gegensätze zu vereinigen seien.

Der Versuch Scheels, die hochscholastische Habitus- und Infusionstheorie zum Ausgangspunkt der Umwälzung Luthers zu machen, und Luther durch sie zur Verzweiflung treiben zu lassen, findet also weder in der thomistischen Theorie noch in den authentischen Quellen irgendeine Stütze und muß, da sie sich nur auf einen innerlich und äußerlich unzuverlässigen und inhaltlich unbrauchbaren Text stützt, fallen gelassen werden, obschon ein bedeutender Philosoph sich a priori für diese Erfindung begeistert hat. Luther hätte umsoweniger sich in diesem Punkte an der Habitustheorie stoßen können, als auch in seinem System dieser innere Zwiespalt keine leichtere Erklärung finden kann. Erhalten wir doch auch nach Luther durch den Glauben ein **ander neu rein hertz** (WA. L. S. 250) **obwohl** die Sünde im Fleische noch nicht gar weg oder tot ist, und zudem wußte Luther, daß ein habitus supernaturalis einen habitus vitiosus sed adquisitus nicht ausschloß.

Hiermit sei die Untersuchung über das Turmerlebnis beendigt. Ich glaube gezeigt zu haben, daß dieses Turmerlebnis bei der Vorbereitung auf den Römerbrief, also etwa **gegen Ende 1514** stattgefunden hat und daß es die Auffindung des richtigen Verständnisses von iustitia Dei betrifft und insofern als „Entdeckung des Evangeliums" betrachtet werden kann, als dadurch für Luther und die Seinigen das Evangelium wieder zur **frohen Botschaft** geworden ist. Die weitere Entwicklung dieses Begriffes bei Luther werden wir nun im Augustinismus und Luther erörtern. Der Rechtfertigungsbegriff und der eng mit ihm zusammenhängende Bußbegriff sind auch auf keinen Fall bereits 1514 abgeschlossen gewesen. Ihre nähere Untersuchung gehört daher nicht mehr in diese Schrift, sondern bereits in „Luther und der mittelalterliche Augustinismus", wo ich beide an der Hand der Tradition ausführlich erörtern werde. Sie haben nämlich beide, wie ich oben bewiesen zu haben glaube, mit dem Turmerlebnis direkt nichts zu tun. Ich glaube jedoch, hier schon darauf aufmerksam machen zu können, daß der Imputationsbegriff lange nicht so neu ist, wie Scheel II,

S. 329 glaubt (vgl. Müller: Quellen S. 174/5), daß die Lehre über „Gerechte und Sünder zugleich" gleichfalls nicht von Luther erfunden worden ist, wie Scheel S. 328 zu glauben scheint (vgl. P. Lombardus Migne P. L. 191 col. 1427 Müller: in Bilychnis Juniheft 1914, S. 1 ff.) [1]), daß der Verzicht auf jede Selbstrechtfertigung und auf die Rechtsordnung und die Hervorkehrung der Selbstanklage von vielen anderen Theologen gelehrt worden sind, so besonders von Gerson und Anselm. (Siehe oben S. 77 ff. u. 96 ff.) Alle diese Seiten des Rechtfertigungsbegriffes werden wir alsdann untersuchen und zeigen, daß Scheel nicht nur die Hochscholastik äußerst mangelhaft kennt, sondern auch den Augustinismus seit der Frühscholastik bis einschließlich zum Konzil von Trient ignoriert hat. Dann auch werden wir einsehen, inwieweit die Behauptungen Scheels berechtigt sind, daß die Rechtfertigungslehre Luthers die katholische Anschauung von der rechtfertigenden Gnade aller Jahrhunderte **vernichtet habe** (S. 330), daß durch die

1) Als ich diesen Aufsatz: Agostino Favaroni e la Teologia di Lutero veröffentlicht hatte, wurde mir vorgehalten, ich werde doch nicht behaupten wollen, daß Luther Favaroni gekannt hat. Diejenigen, die mir diesen Einwurf machten, hatten allerdings keine Ahnung von dem inneren geistlichen und geistigen Verkehr zwischen den einzelnen Ordensprovinzen in den religiösen Orden, besonders zwischen den italienischen und deutschen Ordensprovinzen. Ich erwiderte nichts auf diesen rein negativen Einwurf, aber ich mußte lächeln, als ich in der Einleitung zu den Staupitzkonstitutionen las, wie die deutsche Observanz sich auf die Tätigkeit Augustins von Rom (Favaroni) berief und bald darauf sah, daß Proles, der Vorgänger von Staupitz, in der Lieblingsgründung Favaronis zu Perugia kaum **zehn** Jahre nach dessen Tode seine Studien gemacht hat! (vgl. Scheel II. S. 349) Favaroni starb nämlich entweder 1443 oder 1445, und 1453 war Proles Student in Perugia! Hiermit behaupte ich aber auch heute vorläufig noch nicht, daß Luther Favaroni gekannt hat, aber ich behaupte allgemein, daß Luther durch den Verkehr seiner Kongregation mit Italien — auch andere reformierte Mitglieder der Kongretation Luthers haben in Italien studiert — Gelegenheit hatte, vom theologischen Scottismus und Nominalismus abweichende Ansichten zu hören und über den Augustinismus informiert zu werden. Einzelheiten werde ich in „Luther und der mittelalterliche Augustismus" vorbringen.

Imputationstheorie Luthers **der Katholizismus eine tötlich treffende Antwort erhalten habe** (S. 331), es sei denn, daß der Leser solche Übertreibungen sofort abtun würde.

Luthers „Umschwung" — das dürfte jetzt feststehen — ist nicht wegen der hochscholastischen Infusionstheorie erfolgt, sondern weil seine inneren Erfahrungen ihn in die Richtung des Augustinismus drängten und von seiner naturalistischen Schule abschreckten.

Schlußwort

Zweck dieser Schrift ist es, gleichsam als Einleitung zu dienen zu dem größeren, in Vorbereitung befindlichen Werke: Luther und der mittelalterliche Augustinismus, dadurch, daß sie alle Einflüsse doktrineller und psychologischer Natur untersucht, unter denen Luther gestanden hat, bevor er den mittelalterlichen Augustinismus kennen lernte und sich alsdann für ihn entschied.

Das Hauptresultat der Schrift liegt in der Feststellung, daß Luthers eigene innere Erfahrung ihn nicht nur empfänglich gemacht hat für die augustinische Schulrichtung, sondern ihn sogar nach dieser Richtung hin geradezu getrieben hat. Die „moderne" und naturalistische Theologie, in der Luther zuerst erzogen worden war, mußte dadurch, daß sie die Praedestinatio propter praevisa merita und das Facienti quod in se est usw. lehrte und damit das Heil des Menschen, seine ewige Seligkeit oder ewige Unseligkeit in die eigenen Hände, in die eigenen Kräfte eines jeden Christen legte, ein etwas zartes Gewissen aufregen und beunruhigen ob dieser folgenschwersten Verantwortung. (Siehe S. 87.) In Luther mußte darum eine solche Doktrin eine um so größere Beunruhigung hervorrufen, als er nicht nur ein zartes Gewissen hatte, sondern ein hochgradiger Skrupulant war. Solche Menschen beruhigt es bei weitem mehr, das Heil von Gott zu erwarten, als es durch eigene Werke zu erzwingen. Je mehr solche Menschen den Blick von sich und ihrem Tun und Lassen abwenden, um ihn in Glauben und Vertrauen ruhen zu lassen auf der Barmherzigkeit Gottes, um so glücklicher sind sie. Die Rechtsordnung ist für sie zugunsten der Barmherzigkeitsordnung abgeschafft. Der Pessimismus ist zum Sprungbrett für den Optimismus geworden.

Luther hat die Barmherzigkeitsordnung durch seine Trosttheologie kennen gelernt und sich unter ihrem Einflusse wie unter demjenigen anderer Theologen der älteren Schule, die er kennen lernte, aus innerem Bedürfnis heraus, immer mehr vom Naturalismus in der Theologie getrennt und sich dem Supranaturalismus zugewandt, d. h. er hat die natürlichen Kräfte des Menschen und damit auch die persönliche Verantwortung aus dem eigenen Heilswerke immer mehr ausgeschieden, um aus dem Heil ein reines Geschenk Gottes zu machen. So ist Luther reif geworden für den Augustinismus.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Theologische Studien und Kritiken

Eine Zeitschrift
für das gesamte Gebiet der Theologie

begründet von D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit und in Verbindung mit D. C. H. Cornill, D. E. v. Dobschütz und D. P. Kleinert herausgegeben von

D. F. Kattenbusch und D. F. Loofs

92. Jahrgang

1919/20

Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Die Theologischen Studien und Kritiken

erscheinen zurzeit bereits im 92. Jahrgang. Im Gegensatz zu einer Reihe angesehener wissenschaftlicher Zeitschriften, die während des Krieges ihr Erscheinen einstellten, ist es gelungen, die „Studien und Kritiken" trotz aller Erschwerungen bis zur Stunde in fortlaufender Folge und kaum vermindertem Umfang erscheinen zu lassen. Die nebenstehende Übersicht gibt Zeugnis von dem, was während der Kriegsjahre an Abhandlungen veröffentlicht worden ist.

Preis des Jahrganges (vier Hefte) M. 16.—, Einzelheft M. 4.50

92. Jahrgang

Inhalt von Heft 1:

Seite

Abhandlungen:

Lic. H. Preisker: Die Art und Tragweite der Lebenslehre Jesu . 1
Lic. H. Ernst: Die Frömmigkeit des Erasmus 46

Gedanken und Bemerkungen:

J. Frieboes: Die Rolle des Isaak in der israelitischen Geschichtschreibung 78

Inhalt von Heft 2:

Abhandlungen:

D. H. Hering: Friedrich Schleiermachers Familienheimat und Vorfahren väterlicherseits 81
Prof. D. G. Hölscher: Die Entstehung des Buches Daniel . . 113

Gedanken und Bemerkungen:

Pfarrer em. B. Brüne: Zeugnis des Josephus über Christus . . 139
Pastor Lic. E. Moering: Ἐγενόμην ἐν πνεύματι 148
Prof. H. Mulert: Die angeblich älteste Schrift Schleiermachers . 155
Prof. D. H. Stephan: Zwei ungedruckte Briefe Schleiermachers . 168

Rezensionen:

Konsistorialrat D. Dr. G. v. Rohden: Eine neue Apologetik (J. Kaftan, Philosophie des Protestantismus) 172
D. H. Hering: Schleiermachers Braut (H. Meisner, Schleiermachers Briefwechsel mit seiner Braut) 193

Miszelle:

F. Kattenbusch: Schleiermachers Wohnung in Halle 199

Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Aus dem Inhalt der während des Krieges erschienenen Bände der „Studien und Kritiken"

Preis des Einzelheftes M. 4.50

Jahrgang 1914

1. Heft: **Böhlig,** Das Gewissen bei Seneca und Paulus / **Kittel,** Die Wirkungen der christlichen Wassertaufe nach dem neuen Testament / **Kolfhaus,** Petrus Viret. I / **Clemen,** Melanchthons Loci als Stammbuch / **Mayer,** Das Paradoxe im Christentum. — 2. Heft: **Albrecht,** Das lutherische Handexemplar des Neuen Testaments / **Kolfhaus,** Petrus Viret. II / **Keßler,** Die Bibel und die Begriffe: Geschichte, Mythus, Offenbarung. — 3. Heft: **Wandel,** Jerusalem und die Davidsburg / **Brun,** Der Auferstehungsbericht des Markusevangeliums / **Kattenbusch,** Vaterlandsliebe und Weltbürgertum / **Horst,** Die Worte Jesu über die kultische Reinheit und ihre Verarbeitung in den evangelischen Berichten / **Hildebrand,** Geibel als religiöser Dichter / **Geller,** Ein Schreiben der mähr. Brüdergemeine an den Patriarchen zu Konstantinopel und Antwort desselben. — 4. Heft: **Pachali,** Der Römerbrief als historisches Problem / **Dietterle,** Die Grundgedanken in Herders Schrift „Gott" und ihr Verhältnis zu Spinozas Philosophie / **Kleinert,** Zu L. Tolstois Lehre / **Dittmann,** Der heilige Rest im Alten Testament / **Dibelius,** Die doppelte Überlieferung des Apostheldekrets.

Jahrgang 1915

1. Heft: **Caspari,** Die Frau in den Samuelbüchern / **Macholz,** Zum Verständnis des paulinischen Rechtsgedankens / **Köhler,** Das Wort vom Becherreinigen / **Albrecht,** Kl. Beiträge zur Lutherforschung. I / **Krüger,** Gedanken zu Briegers Reformationsgeschichte. — 2. Heft: **A. V. Müller,** Zur Verteidigung Luthers und meines Buches „Luthers theologische Quellen" / **Loofs,** Zum Gedächtnis des Wandsbecker Boten. I / **Wetter,** „Ich bin es" / **Albrecht,** Kl. Beiträge zur Lutherforschung. II / **Thiele,** Luthers ältester erhaltener Brief und ein Brief an Lang. — 3. Heft: **Loofs,** Zum Gedächtnis des Wandsbecker Boten. II / **Schütze,** Zu Sprüche 14, 34 / **Soltau,** Kannte der 4. Evangelist den Lieblingsjünger Jesu? — 4. Heft: **Kahle,** Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes / **Pachali,** Dogmatik und Ethik / **Köhler,** Der κύριος Ἰησοῦς in den Evangelien und der Spruch vom Herr-Herr-sagen / **Gombel,** Die Erlösungslehre Christoph Huldreich Renneckes.

Jahrgang 1916

1. Heft: **Kattenbusch,** Über Feindesliebe im Sinne des Christentums / **Bruckner,** Die religiöse Beurteilung des Leidens Jesu im Neuen Testamente / **Lang,** Der theologische Charakter des Heidelberger Katechismus. — 2. Heft: **Beth,** Gibt es

Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

buddhistische Einflüsse in den kanonischen Evangelien? / **Soltau,** Die Verwandtschaft zwischen Evangelium Johannis und dem 1. Johannesbrief / **Soltau,** Wann ist Matth. 16, 17—19 eingeschoben? / **Clemen,** Greßmanns Erklärung der Weihnachtsgeschichte / **Otto,** Artha-pañcaka oder die fünf Artikel. — 3. Heft: **Cornill,** Die Prophetie Zephanjas / **Konr. Müller,** Studien zur Ahasverusgeschichte / **Caspari,** War der Prophet Hosea eine geschichtliche Person? / **Hermann,** Golgotha und Golgatha / **Sattler,** Beiträge zur Schleiermacherforschung. I. — 4. Heft: **Mundle,** Das religiöse Apriori in der Religionsphilosophie Tröltschs in seinem Verhältnis zu Kant / **Gennrich,** Liturgische Lehren der Kriegszeit / **Fiebig,** Das Wort Jesu vom Auge / Jesu Blut / **Flemming,** Zu Luthers Reisen / **Sattler,** Beiträge zur Schleiermacherforschung. II / **Dräseke,** Zur Frage nach den Quellen von Augustins Kenntnis der griechischen Philosophie.

Jahrgang 1917

1. Heft: **Eger,** Paul Drews' theologische Arbeit / **Reuter,** Schleiermachers Stellung zum Kriege / **Kawerau,** Luthers Randglossen zum Marienpsalter 1515 / **Thieme,** Zu Goethes Ehrfurchten. — 2. Heft: **v. Dobschütz,** Das Urchristentum im Lichte unserer Zeit / **Traub,** Über Karl Heims Art der Glaubensbegründung / **Mulert,** Zur Lebensgeschichte Christian Gottlob Wilkes / **Brandis,** Luther und Melanchthon als Benutzer der Wittenberger Bibliothek. — 3/4. Heft: **Lutherana,** Lutherheft zum 31. Oktober 1917 (Preis M. 8 —): **Kalkoff,** Das unechte Breve Hadrians VI. an den Kurfürsten von Sachsen — eine Flugschrift Hochstratens / **Risch,** Luther als Bibelübersetzer in dem deutschen Psalter von 1524—1545 / **Loofs,** Der articulus stantis et cadentis ecclesiae / **Albrecht,** Streiflichter auf Luthers Erklärung des ersten Gebots im Kleinen Katechismus / **A. V. Müller,** Beweggründe und Umstände bei Luthers Eintritt ins Kloster / **Krüger,** Luthers Tractatus de Indulgentiis / **Kawerau,** Ein wiedergefundenes Blatt aus dem Dresdener Luther-Psalter.

Jahrgang 1918

1. Heft: **Caspari,** Ein Vermächtnis Davids in Versen / **Fiebig,** Jesu Worte über die Feindesliebe / **Rust,** Gellerts Frömmigkeit / **Hirsch,** Randglossen zu Luthertexten / **Thiele,** Eine Handschrift der Vulgata aus Luthers Bücherei. — 2. Heft: **Köhler,** Die ursprüngliche Form der Seligpreisungen / **Krönert,** Wert und Bedeutung der Bibel 1546 / **Knocke,** Zur Geschichte der evangelischen Gesangbücher bis zu Luthers Tode. I / **K. L. Schmidt,** Der geschichtliche Wert des lukanischen Aufrisses der Geschichte Jesu / **Kawerau,** Zu Luthers Briefwechsel. — 3. Heft: **Knocke,** Zur Geschichte der evangelischen Gesangbücher seit Luthers Tode. II / **Krönert,** Kritische Untersuchungen über die Bileamsprüche / **v. Dobschütz,** Zwei urchristliche Vorschläge für ein Schlichtungsverfahren / **Jordan,** Der Wahrheitsgehalt der religiösen Erfahrung. — 4. Heft, **Schleiermacher**-Sonderheft zum 21. Nov. 1918: **Reuter,** Schleiermachers Stellung zur Idee der Nation und des nationalen Staates.

Preis des Einzelheftes M. 4.50

Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

92
L97mu

Müller, A.V.

Luthers werdegang bis zum turmerlebnis neu untersucht

92
L97mu

T5-AWA-335